جان بول سارتر.

تعريب لطفي خيرالله والتّعليق منه.

الإهداء إلى والدتي

التّخيّل

فهرس الكتاب

توطئة

إنّني أنظر إلى هذه الورقة مُسْتَقِرَّةً فوق طاولتي؛ وإنّي أدرك شكلها، ولونها، ووضعها. وهذه الكيفيّات المختلفة هي ذات خواصّ مشتركة: فأوّلا هي تُعْطَى لبصري بنحو الموجودات الّتي لايمكنني إلاّ معاينتها والّتي وجودها لايتوقّف البتّة على إرادتي. فهي موجودة من أجلي أنا، وليست هي بأنا. وهي أيضا ليست الآخر، أي أنّها ليست تتوقّف على عفويّة من العفويّات، لا على عفويّتني أنا ولا على عفويّة وعي آخر. إنّها حاضرة وعاطلة دفعة واحدة. وعطالة هذا المحتوى الحسّيّ الّذي طالما وصفناه، إنّما هو الموجود في ذاته. ولا فائدة في أن نناقش إن كانت الورقة تنحلّ إلى مجموعة من التّمثّلات أم هل هي بالاضطرار أكثر من ذلك(1). أمّا اليقين، فهو أنّ ذلك الأبيض الّذي أعاينه، ليس عفويّتي أنا، قطعا، الّتي من شأنها أن تبدعه. فذلك الشّكل العاطل الّذي هو دون كلّ العفويّات الواعية والّذي من المضطرّ معاينته، ومعرفته شيئا فشيئا، فهو ما نطلق عليه اسم الشّيء. ولا يمكن بحال من الأحوال أن يكون الوعي شيئا، لأنّ نمط وجوده بالذّات إنّما أن يكون وجودا لذاته. فأن يوجد الوعي، هو أن يكون واعيا بوجوده. فهو يظهر بنحو محض عفويّة بإزاء عالم الأشياء الّذي هو محض عطالة. فيمكننا إذن أن نضع من الأوّل ضربين من الوجود : فالأشياء إنّما بماهي عاطلة هي لا يطالها سلطان الوعي ؛ وهي إنّما كونها عاطلة ما يحفظ قيامها بذاتها ويصونه .

فها أنا الآن، قد أدرت رأسي. فلم أعد أرى الورقة. بل أرى الآن ورقة الحائط الرّماديّة. الورقة لم تعد حاضرة ولم تعد هناك. وأنا أعرف جيّدا حينها بأنّ الورقة لم تفن: لأنّ عطالتها تصونها من ذلك، وإنّما فقط قد كفّت عن كونها من أجلي أنا. إلاّ أنّه هاهي تلك مرّة أخرى(2). فأنا لم أدر رأسي، وبصري مازال منصبّا على الورقة الرّماديّة؛ ولا شيء قد تحرّك في الغرفة. وفي نفس الوقت، فإنّ الورقة تظهر لي مرّة أخرى بشكلها ولونها

ووضعها؛ وأنا أعرف حقّ المعرفة، في الوقت الّذي تظهر لي فيه، بأنّها هي نفس الورقة الّتي كنت أشاهدها من قليل. ولكن هل هي نفس الورقة بشخصها ؟ نعم ولا. صحيح أنّني أجزم بأنّها نفس الورقة بنفس كيفيّاتها. ولكنّني أنا لا أكون غافلا بأنّ هذه الورقة قد لَبِثَتْ هنالك : وأعرف أنّني لست أستمتع بحضورها ؛ فلو رُمْتُ أن أراها حقيقة، فلا بدّ من أن أعود لمكتبي، وأن أُرْجِعَ بصري على الجفّاف حيث الورقة موضوعة. والورقة الّتي أراها الآن هي ذات ماهية واحدة والورقة الّتي كنت أشاهدها من قَبْلُ. ولست أعني بالماهية بنية الورقة وحدها، بل وأيضا فرديّتها نفسها(3). ما عدا أنّ هذه الوحدة في الماهية ليست تصحبها وحدة في الوجود. إنّها لنفس الورقة، الورقة الّتي هي الآن فوق مكتبي، ولكنّ وجودها هو غير وجودها. فأنا لا أراها، وهي لا تجب بنحو النّهاية لعفويّتي؛ ولا هي أيضا مُعْطَى عاطل موجود في ذاته. وبالجملة، فهي لاتوجد في الواقع، بل توجد في صورة .

ولو فحصت عن نفسي من غير أحكام مسبّقة؛ لتبيّنت أنّني أضع عفويّا التّفرقة بين الموجود بنحو الشّيء والموجود بنحو الصّورة. ولست أحصي الظّهورات الّتي نسمّيها بالصّور. ولكنّه، وسواء كانت هذه الصّور استحضارات إراديّة أوغير إراديّة، فهي تُعْطَى حينما تظهر بالذّات، بنحو ما هو غير الحضورات. ولا أضلّ هنالك البتّة. وربّما أدهشنا أيّما إدهاش امرء لم يدرس علم النّفس، لو طلبنا منه، بعد أن نكون قد شرحنا له ما يفهم عالم النّفس من الصّورة: هل اتّفق لك أن خلطت بين صورة أخ لك وحضوره الفعليّ عندك ؟ إذ أنّ التعرّف على الصّورة من حيث هي كذلك إنّما هو مُعْطَى أَوَّلِيٌّ للحسّ الباطنيّ.

فأن نأخذ أخذا أوّليّا صورة ما على أنّها صورة هو شيء، وأن نكوّن أفكارا عن طبيعة الصّور عموما هو شيء آخر(4). فالسّبيل الوحيد لأن نؤسّس نظريّة صادقة في الوجود في الصّورة سيكون بأن نلتزم صارم الالتزام بأن لا ندلي فيما يتعلّق بها إلاّ بما يكون أصله، بلا توسّط، تجربة رَوَوِيَّةٍ إذ أنّ الوجود في صورة هو ضرب من الوجود صعب جدّا

الوقوف عليه. بل لابدّ من جهد ذهنيّ؛ ولا بدّ خاصّة من أن نتبرّأ من عادة لنا لا تكاد تقهر في أن نؤسّس كلّ ضروب الوجود على نمط الوجود الفيزيائيّ(5). وهو هاهنا، وأكثر من أيّ مكان آخر، كان هذا الخلط بين ضروب الوجود يُنْزَعُ إليه، لأنّه، بعد كلّ شيء، فإنّما الورقة في الصّورة والورقة في الواقع، ليسا هما إلاّ ورقة واحدة ونفس الورقة في مقامين مختلفين من الوجود. ثمّ، وما إن نصرف الذّهن من محض التّأمّل في الصّورة من حيث هي كذلك، وما إن نأخذ في التّفكير في الصّور من غير أن ننشأ صورا، فهو يحدث انزلاق، ومن الحكم بالهويّة في الماهية بين الصّورة والموضوع ننتقل إلى الحكم بوجود هويّة بينهما في الوجود(6). فلمّا كانت الصّورة هي الموضوع، فقد استنتجنا من ذلك بأنّ الصّورة توجد كما يوجد الموضوع. وبذلك فقد كوّنّا ما اصطلحنا على تسميته بالميتافيزيقا السّاذجة للصّورة. وهذه الميتافيزيقا شأنها أنها تجعل من الصّورة نسخة من الشّيء، وتكون نفسها موجودة بنحو الشّيء. فهاهي إذا الورقة " في الصّورة " موجود فيها نفس كيفيّات الورقة " في شخصها ". فهي عاطلة، وهي لا توجد فقط من أجل الوعي : بل هي موجودة في ذاتها، وهي تظهر وتغيب كما تشاء لا كما يشاء الوعي ؛ ولاتكفّ عن الوجود حينما تنقطع عن كونها مُدْرَكَةً، بل تستمرّ موجودة كوجود الشّيء، خارج الوعي. وهذه الميتافيزيقا أو بالأحرى الأنطلوجيا السّاذجة هي أنطلوجيا جميع العالم.

من أجل ذلك نحن نتبيّن هذه المفارقة العجيبة: فنفس المرء الخلو من معرفة علم نفسيّة الّذي كان يحكم من قبل بقدرتة قدرة أوّليّة على التّعرّف على صوره على أنّها صور، سوف يضيف الآن بأنّه هو يرى صوره، ويسمعها، إلى غير ذلك. وذلك لأنّ الجزم الأوّل كان لازما عن تجربة عفويّة، والجزم الثّاني فهو لازم عن نظريّة مُؤَسَّسَةٍ تأسيسا ساذجا. فهو لم يتبيّن أنّه لو كان يرى صوره أو يدركها كما يدرك ويرى الأشياء، لما استطاع أن يفرّقها من المواضيع؛ وإنّه سوف ينتهي إلى أن يؤسّس، مكان ورقة واحدة في مقامين وجوديين اثنين، ورقتين متماثلتين كلّ التّماثل موجودتين في مقام واحد. والمثال البالغ على

مثل هذه الشّيئانيّة السّاذجة للصّور نجدها في نظريّة أبيقور في " الهياكل ". فالأشياء لا يكفّ عن الصّدور عنها " هياكل"، و"أصنام "، الّتي هي مجرّد أوعية. وهذه الأوعية لها نفس كيفيّات الموضوع كلّها، كالمحتوى، والشّكل، إلى غير ذلك. وبعدما تصدر هذه الأوعية، فهي توجد في ذاتها، مثلها مثل الموضوع المُفيضِ لها، ويمكنها أن تواصل الذّهاب في الهواء زمنا لا محدودا. ويكون هناك إدراك حينما الحاسّة تلاقي واحدة من تلك الأوعية وتستوعبها.

إنّ النّظريّة المحضة والماقبليّة قد جعلت من الصّورة شيئا. ولكن الحدس الباطنيّ يعلّمنا بأنّ الصّورة ليست الشّيء. ومعطيات الحدس تلك من شأنها أن تندمج في بناء نظريّ في شكل جديد : فالصّورة هي شيء، مثلها مثل الشّيء الّذي هي له صورة. ولكنّ الصّورة لكونها صورة، فهي يَعْتُورُهَا ضرب من الدّونيّة الميتافيزيقيّة بالإضافة إلى الشّيء الذّي تمثّله. وبالجملة، فالصّورة هي شيء أقلّ. فأنطلوجيا الصّورة هي إذًا قد استكملت وصارت نسقيّة: إنّ الصّورة هي شيء أقلّ له وجود خاصّ به، ويُعْطَى للوعي كما يُعْطَى موضوع من المواضيع، وهي ذات علاقات خارجيّة مع الشّيء الّذي هي له صورة. فنرى أنّه ليس فقط إلاّ تلك الدّونيّة المبهمة والمعرّفة تعريفا سيّئا (الّتي ربّما لم تكن إلاّ نوعا من الوهن السّحريّ أو الّتي قد نصفها، على العكس، بنحو درجة أدنى من التّميّز والوضوح) وهذه العلاقة الخارجيّة الّتان تُعَلِّلاَنِ التّسمية بالصّورة؛ و إنّا نستشعر أيضا كلّ التّناقضات الّتي تلزم من ذلك .

ومع ذلك، فهو هذه الأنطلوجيا السّاذجة في الصّورة الّتي سوف نجدها، بمترلة مصادرة متفاوتة الضّمنيّة، لدى كلّ علماء النّفس الّذين بحثوا في هذه المسألة. فجميعهم أو يكاد يكون جميعهم قد وقعوا في الخلط المذكور أعلاه بين الهويّة في الماهية والهويّة في الوجود. وجميعهم قد بنى نظريّة الصّورة ما قبليّا. ولّما عادوا إلى التّجربة كان الأمر قد فَرُطَ: فمكان

أن نترك التّجربة هي الّتي تقودهم، فقد أكرهوها على أن تجيبهم بنعم أو لا على أسئلة ذات غرض. صحيح أنّ قراءة سطحيّة للنّصوص الكثيرة الّتي أفردناها منذ ستّين عاما لمسألة الصّورة من شأنها أن تكشف لنا عن اختلاف أيّما عظيم في الآراء. أمّا غايتنا فأن نبرهن أنّه يمكننا أن نجد تحت ذلك التّنوّع، نظريّة واحدة. وهذه النّظريّة الّتي تلزم أوّلا من الأنطلوجيا السّاذجة، كانت قد هُذِّبَتْ بتأثير من مشاغل كثيرة غريبة عن المسألة كانت قد أورثتها علماءَ النّفس الأنساقُ الميتافيزيقا الكبرى للقرنين السّابع والثّامن عشر. فديكارت **Descartes**وليبنتز **Leibnitz** وهيوم **Hume** كان لهم نفس التّصوّر عن الصّورة. ولم يختلفوا بينهم إلاّ عند بيان علاقات الصّورة بالفكر. والعلم النّفس الوضعي قد احتفظ بمقولة الصّورة كما كان قد ورثها من هؤلاء الفلاسفة. ولكن هو لم يفلح في أن يختار حلاّ من بين الحلول الثّلاثة الّتي كان قد اقترحها أولائك الفلاسفة فيما يتعلّق بمسألة علاقة الصّورة بالفكر. وغايتنا أن نبرهن أن الأمر لا يمكن بالاضطرار إلا أن يكون كذلك، كلّما قبلنا بالمُصَادَرَةِ الشّيء الصّورة. ولكن، ولكي نتبيّنه واضح البيان، فلا بدّ أن نبدأ من ديكارت وأن نبسط بسطا مختصرا لتاريخ مسألة الصّورة.

التّعاليق

(1) إشارة إلى الخلاف الفلسفيّ الكلاسيكيّ ما بين الفلسفة الواقعيّة والفلسفة المثاليّة الغالية. فالأولى كانت تضع موجودا في ذاته خارج الذّات يؤثّر فيها فتنتج تمثّلات ذاتيّة. والثّانية، وهي مثاليّة باركليّ، فقد كانت ترى أنّ كلّ الوجود هو المُدْرَكُ، وأن لاشيء البتّة وراء التّمثّلات.

(2) الورقة الّتي كنت أنظر إليها فوق الطّاولة، هاهي الآن بعدما قد أدرت عنها رأسي تظهر لي ثانية، ولكن هذا الظّهور هو غير شكّ، غير الظّهور الأوّل ؛ فالآن هي مُتَخَيَّلَةٌ، وفي الأوّل فقد كانت مُدْرَكَةً.

(3) أي أن سارتر ليس يعني بالماهية هنا الحقيقة الكلّية للشّيء الجزئيّ بماهوهو، أي الماهية السّكولاستكيّة، وإنّما يعني بالماهية عين الشّيء الجزئيّ بما هو نفس الشّخص.

(4) لأنّ الوعي في الوضع الأوّل يكون وعيا مُؤَسِّسًا للصّورة، والموضوع الّذي يظهر له إنّما هو الصّورة نفسها. أمّا في الوضع الثّاني فالوعي لا يكون وعيا مُؤَسِّسًا للصّورة، بل وعيا رَوَوِيًّا وعلميّا راجعا بالتّأمّل ليس في الصّورة، وإنّما في الوعي المُؤَسِّسِ للصّورة.

(5) انظر هوسّرل، الفلسفة بما هي علم صارم، الفصل الأوّل، الطّبيعانيّة الفلسفيّة.

(6) يريد أنّه من الحكم بأنّ الورقة المُتَخَيَّلَةَ الآن، أي الورقة في الصّورة، هي عين الورقة الّتي كنت أدركها آنفا، من حيث هي نَفْسُ مُتَعَلَّقِ الوعْيَيْنِ، الوعي الإدراكي والوعي التّخيّليّ، فإنّنا كثيرا ما نتزلق للحكم بوحدتهما في الوجود أي بأن نجعل الورقة في الصّورة هي في حقيقتها الوجوديّة عين الورقة المُدْرَكَةِ. فإذًا فكما أنّ الورقة المدركة هي شيء، فكذلك الورقة المُتَخَيَّلَةُ هي شيء.

I
الأنساق الميتافيزيقيّة الكبرى

لقد كان شغل ديكارت الشّاغل، وهو في حضرة تراث مدرسيّ كان يُنظر فيه إلى الأنواع على أنّها كائنات نصفها ماديّ ونصفها روحيّ، إنّما الفصل فصلا مستوفيا بين الآليّة والفكر. وإذ هو قد رَدَّ كلّ الردّ الجسدانيّ إلى الآليّ، فالصّورة هي شيء ماديّ، وهي حاصل فعل الأجسام الخارجيّة في جسدنا الخاصّ بتوسّط الحواسّ والأعصاب. فالمادّة والوعي لكونهما متنافيين، فالصّورة من حيث ما هي مَطْلِيَّةٌ مادّيا في جزء من الدّماغ لا يمكن أن ينفث الوعي فيها من روحه. إنّها موضوع، مثلها على السّواء مثل المواضيع الخارجيّة. إنّها على التّحصيل، نهاية الخارجيّة.

فالتّخيّل أو المعرفة بالصّورة تأتي من الذّهن؛ إنّه الذّهن، وقد أُوقِعَ على الانطباع الحاصل في الدّماغ، الّذي يعطي وعيا بالصّورة(1). وهذه الصّورة كذلك هي ليست موضوعة قدّام الوعي بنحو الموضوع الجديد للمعرفة، على رغم مالها من صفة كونها واقعة جسدانيّة: فذلك كان سيدفع إلى ما لانهانية إمكانيّة علاقة الوعي بموضوعاته. وإنّما هي تملك هذه الخاصّة الغريبة بكونها قادرة على استحثاث أفعال الرّوح(2)؛ فالحركات الدّماغيّة إذ تكون قد سبّبتها مواضيع خارجيّة، على ماهي ليست تشتمل على شبيهاتها، فهي تُوقِظُ في النّفس أفكارا؛ والأفكار لا تأتي من الحركات، بل فطريّة في الإنسان. فهي بمناسبة الحركات هي تظهر في الوعي. والحركات هي بمثابة العلامات الّتي تُحْدِثُ في النّفس بعض المشاعر؛ إلاّ أنّ ديكارت لم يُطْنِبْ في فكرة العلامة هذه الّتي يُشْبِهُ أنّه كان قد خلع عليها معنى الرّابطة الاعتباطيّة، وهو، لاسيّما، لم يشرح كيف يحصل الوعي بهذه

العلامة؛ بل هو كأنّه كان يقبل بنوع من الفعل المُتَعَدِّي بين الجسد والنّفس كان قد أدّاه لأن يُدْخِلَ في النّفس ضربا من المادّية وفي الصّورة المادّيّة ضربا من الرّوحانيّة. ولسنا نفهم لا كيف الذّهن ينطبق على تلك الواقعة الجسدانيّة المخصوصة أخصّ الاختصاص الّتي هي الصّورة، ولا بالعكس، كيف يمكن أن يدخل التّخيّل والجسد في الفكر، إذا كان نفس الجسد، حسب ديكارت، إنّما يُدْرِكُهُ الذّهن الخالص.

والنّظريّة الدّيكارتيّة لا تمكّننا من أن نميّز الإحساسات من الذّكريات أو الخيالات، لأنّه إنّما هناك في كلّ الأحوال نفس الحركات الدّماغيّة، سواء كان الّذي يَرُجُّ الأرواح الحيوانيّة هو مثير متأتّ من الخارج، أو من الجسد، أو أيضا من النّفس نفسها(3). وليس إلاّ الحكم والذّهن وحدهما الّذان من شأنهما أنّ يمكّناننا من أن نفصل، بحسب الانسجام الذّهني للخيالات، أيّها تتناسب مع مواضيع موجودة .

فديكارت قد اقتصر إِذًا على وصفه ما يقع بالجسد حينما النّفس تفكّر، وعلى بيانه أيّ علاقات التّلاصق الموجودة بين تلك الواقعات الجسدانيّة الّتي هي الصّور وآليّة انتاجه لها. لكن الأمر ليس يتعلّق لديه بأن نميّز الفكر عن طريق تلك الآليّات الّتي هي تنتمي، مثلها مثل الأجسام الأخرى، إلى عالم الأشياء المشكوكة.

أمّا سبينوز فقد أكّد تأكيدا أشدّ وضوحا من ديكارت بأنّ مسألة الصّورة الحقيقيّة لا يمكن حلّها في مرتبة الصّورة، وإنّما فقط بطريق الذّهن. ونظريّة الصّورة كما كانت عند ديكارت هي مفصولة عن نظريّة المعرفة ومتّصلة بوصف الجسد: فالصّورة هي انفعاليّة في الجسد الإنسانيّ؛ والصّدفة، والتّلاصق والعادة هي ينابيع ارتباط الصّور بينها، والذّكرى هي انبعاثيّة مادّيّة لانفعال في الجسد، يكون أحدثته أسباب آليّة؛ أمّا المتعاليات والأفكار العامّة الّتي تؤلّف الخبرة المبهمة فإنّما هي نتيجة لخلط في الصّور من طبيعة أيضا مادّيّة.

والتّخيّل، أو المعرفة بالصّور هي مختلفة عميق الاختلاف عن الذّهن؛ فهي يمكن أن تنحت أفكارا خاطئة، ولا تعرض الحقيقة إلاّ في صورة مبتورة.

ومع ذلك، ومع أنّ الصّورة هي تُضَادّ الفكرة البيّنة، فهي تستحفظ معها بشيء مشترك، ألا وهو أنّها هي أيضا فكرة؛ إنّما هي فكرة مبهمة، تُعْطَى بنحو الشّكل المتردّي من الفكر، لكنّها تَصِحُّ فيها نفس الرّوابط الموجودة في الذّهن. فالتّخيّل والذّهن ليسا هما مختلفين بإطلاق، لأنّ المرور من أحدهما إلى الآخر بتحقّق الماهيات المنطوية في الصّور هو أمر ممكن. إنّها مثلها مثل المعرفة من الجنس الأوّل والمعرفة من الجنس الثّالث أو العبوديّة والحريّة الإنسانيّتين، موصولان ومتّصلان معا دفعة واحدة.

فللصّورة لدى سبينوزا وجهان اثنان: فهي مختلفة غاية الاختلاف عن الفكرة، إذ هي فكرة الإنسان بماهو ضرب متناه، ومع ذلك فهي فكرة وقطعة من العالم اللاّمتناهي الّذي هو جماعة الأفكار. وإذا فُصِلَتْ من الفكر، كما لدى ديكارت، فإنّها تميل أيضا، كما هو عند ليبتتز، لأن تختلط به، وذلك لأنّ عالم الرّوابط الآليّة الذّي وصفه سبينوزا بنحو عالم التّخيّل، ليس بمنفصل، مع ذلك، عن العالم العقليّ.

وكلّ جهد لايبتتز فيما يتعلّق بالصّورة قد انصبّ من أجل وضع اتّصاليّة بين هذين الضّربين من المعرفة: الصّورة والفكر؛ فالصّورة عنده، إنّما مُشْرَبَةٌ عقلا(4)

فليبنتز أيضا، قد بدأ أوّلا بوصف عالم التّخيّل على أنّه محض آليّة، حيث لا شيء من شأنه أن يمكّننا من فرز الصّور بالحقيقة من الإحساسات، إذ كلاهما إنّما هما يعبّران عن أحوال جسدانيّة. إلاّ أنّ ترابطيّة لا يبنتز لم تعد فيزيولوجيّة : بل إنّما في النّفس، وبنحو غير مشعور به، إنّما تنحفظ الصّور وترتبط فيما بينها. وليس إلاّ الحقائق الّتي يضعها العقل الّتي

ترتبط بينها بروابط ضروريّة، وهي وحدها الّتي هي بيّنة ومتميّزة. فهناك إذا هاهنا أيضا تفرقة بين عالم الصّور، أو الأفكار الغامضة، وعالم العقل.

والعلاقة بينها قد تُصُوِّرَتْ على نحو عاديّ: فأوّلا، بحسب ليبنتز، الذّهن لا يكون البتّة خالصا، لأنّ الجسد هو أبدا حاضر للنّفس، ولكن، من وجه آخر، ليس للصّورة إلاّ فعلا عرضيّا وتابعا، وهو أن يكون مجرّد مُعِينٍ للفكر، أي علامة. لقد طلب ليبنتز أن يزيد تعميقا لمقولة العلامة هذه: فالعلامة، على رأيه، إنّما هي عبارة، أي أنّه في الصّورة هناك احتفاظ بنفس العلاقات الموجودة في الموضوع الّذي هي صورة له، وأنّ تغيّر أحدهما يجوز أن يتحقّق بقاعدة تصحّ على السّواء للكلّ أو لواحدة واحدة من الأجزاء.

أمّا الفرق الوحيد بين الصّورة والفكرة، فهو إذًا أنّ التّعبير عن الموضوع في الحال الأوّل يكون ذا لَبْسٍ، وفي الحال الآخر فيكون بيّنا؛ ويتأتّى اللَّبْسُ من أنّ كلّ حركة فهي تشتمل على لا متناه حركات العالم، والدّماغ يتلقّى لامتناهيا من التّغييرات الّتي لا يمكن أن تناسبها إلاّ فكرة ذات لَبس هي تنطوي على لامتناه من الأفكار البيّنة الّتي تتناسب مع جزء جزء. فالأفكار البيّنة إذًا هي محتواة في الفكرة ذات اللّبس؛ إنّها لا واعية، إنّها مدركة من غير أن تكون مُتَبَيَّنَةً؛ وليس يُتَبَيَّنُ إلاّ جملتها الكلّيّة الّتي تبدو لنا بسيطة لجهلنا بمركّباتها.

إذن، فهناك بين الصّورة والفكرة فرق يشبه أن يكون مجرّد فرق رياضيّ: فالصّورة لها ثخانة اللاّمتناهي، والفكرة لها وضوح الكمّ المتناهي والمُحلَّلِ. وكلاهما مُعَبِّرَانِ.

إلاّ أنّه إذا كانت الصّورة تُحَلُّ إلى عناصر لا واعية هي في نفسها عقلانيّة، وإلى لامتناهي من النّسب التّعبيريّة، لِتُشَارِكَ بذلك الفكر في شرفه، فإنّ وجهها الذّاتي متعذّر

بيانه. إذ أَنَّى لتجميع إدراكات لا واعية، مثلا، إدراك الأصفر والأزرق، أن تعطي تبيّنا واعيا بالأخضر ؟ وأنّى، إذا أضعفنا من درجة الوعي بالأفكار العنصريّة، فإنّ شدّهّا في الذّهن هي تعطي مثل تلك التّركيبات الفجائيّة ؟ إنّ ليبتز لم يحتفل ببيان ذلك. وإنّما التمس أن يجد في الصّورة معنى يصلها بالفكر، فبددّ الصّورة بما هي كذلك(5). وهو قد أضلّته أيضا مشابهة رياضيّة لّما أخذ على سبيل التّسليم بأنّ اللَّبس يساوي لامتناهية، فيساوي ثخانة أو أيضا لا عقلانيّة؛ إذ أنّ اللاّمعقول الرّياضي ليس هو أبدا إلاّ ضربا من المعقول لم نستوعبه بَعْدُ. أمّا إذا نظرنا نظرا منطقيّا، فليس يمكن أبدا أن نفضي بعد بناء ما إلى ثخانة لا منطقيّة يهون معها كلّ فكر. فالكيف ليس هو الكمّ، ولو كان الكمّ لانهائيّا، وليبنتز لم يُفْلِحْ في أن يعيد للإحساس صفته الحسّية والكيفيّة الّتي كان قد نزعها عنه أوّلا. ثمّ إنّ مقولة التّعبير، الّتي كانت تمكّن من إفادة المعطيات الحسّيّة بدلالة ذهنيّة، هي غامضة. إنّها علاقة نظام ومناسبة فيما يقول لايبنتز. ولكنّه لايمكن أن يوجد تمثّلا طبيعيّا ل " جنس " من " جنس " آخر؛ بل ينبغي أبدا أن يكون هناك بناء جزافيّ لكي يُمْكِنَ للذّهن فيما بعد أن يقبل بأنّه يوجد في حضرة علاقات مكافئة.

فليبنتز إذًا، لّما حاول أن يؤسّس القيمة التَّمَثُّلِيَّةِ للصّورة، فقد أخفق دفعة واحدة في وصفه وصفا جليّا لعلاقتها بالموضوع، وفي بيانه لأصالة وجودها من حيث ما هي مُعْطَى أوّليّ للوعي. وفي حين أنّ لا يبنتز كان قد رام من أجل حلّه للمقابلة الدّيكراتيّة، الصّورة والفكر، لأن يصرف الصّورة من حيث هي كذلك، فإنّ خبريّة هيوم قد جهدت على العكس، من أجل أن تردّ الفكر بأسره إلى نسق من الصّور(6). فهي قد استعارت من الدّيكارتيّة وصفها للعالم الآليّ للتّخيل، وبُعَيْدَمَا أفردت هذا العالم من تحت عن الموضوع الفيزيولوجيّ الّذي يضرب فيه، ومن فوق عن الذّهن، فقد جعلت منه الموضوع الوحيد الّذي يتحرّك فيه الذّهن البشريّ حقيقة.

فليس يوجد في الذّهن إلاّ انطباعات ونسخ من تلك الانطباعات الّتي هي الأفكار والّتي تنحفظ في الذّهن بضرب من العطالة ؛ والأفكار والانطباعات لا تختلف بالطّبيعة، ممّا يجعل أنّ الإدراك لا يختلف في نفسه عن الصّورة. فينبغي لكي نتعرّف عليهما أن نستخدم مقياسا موضوعيّا مقياس الانسجام، والاتّصاليّة ذي المعنى الغامض أشدّ من غموضه لدى ديكارت، لأنّنا لا نرى على أيّ شيء يمكن للفكر أن يعتمد حتّى يفارق الانطباعات ويرتفع عنها بالحكم، إن كان هو ليس يتكوّن إلاّ من فسيفساء من الانطباعات.

إنّ الصّور هي موصولة بينها بعلاقات التّلاصق والتّشابه الّتي تفعل بنحو " قوى معطاة "؛ إنّها تتضامّ بحسب الجذابات ذات طبيعة نصفها آليّ ونصفها سحريّ. والتّشابه الّذي بين بعض الصّور من شأنه أن يمكّننا من إطلاق اسما مشتركا قد يدفعنا للاعتقاد في وجود الفكرة العامّة المناسبة له، ومع ذلك فإنّما مجموع الصّور هي وحدها الموجودة في الواقع، وهي موجودة "بالقوّة " في الاسم.

وهذه النّظريّة بأسرها إنّما تستلزم مقولة لم يقع مع ذلك الإفصاح عنها بتاتا، وهي مقولة اللاّوعي. فالأفكار ليس لها من وجود إلاّ كوجود الموضوعات الباطنيّة للفكر، ومع ذلك فهي ليست أبدا واعية، بل إنّها لا تستيقظ إلاّ حينما تُوصَلُ إلى أفكار واعية؛ فهي إذًا تبقى موجودة وجود المواضيع المادّيّة، وهي أبدا حاضرة كلّها بالذّهن: إلاّ أنّها لا تكون بأسرها مُتَبَيَّنَةً. ولِمَ ذلك ؟ وكيف يمكن أنّ هذه الصّور متى تُجْلَبُ بقوّة ما معطاة إلى فكرة واعية فذلك مَانِحُهَا صفة كونها واعية ؟ إنّ هيوم لم يضع هذا السّؤال. وإنّما وجود الوعي قد تبخّر بأكمله وراء عالم من المواضيع الثّخينة الّتي تتّخذ، ولسنا ندري من أين، ضربا من الفوسوفورسيّة الموزّعة، لعمري، توزيعا جزافيّا، وليس له من أيّ عمل فاعل.

ثمّ إنّ التّرابطيّة، فمن أجل أن تعاود بناء الفكر كلّه بالصّور فهي مُجْبَرَةٌ على أن تضع وجود صنفا كاملا من الأفكار ذات الموضوع الّذي، كما كان قد تبينّه أهل الدّكارتيّة، ليس يُعطيه أيّ انطباع من الانطباعات.

*

* *

فمنذ نهاية النّصف الأوّل من القرن الثّامن عشر، قد صِيغَتْ إذا مسألة الصّورة صوغا بيّنا؛ وفي نفس الوقت فقد وضعنا ثلاثة حلول.

فإمّا أن نقول، مع الدّكارتيين، بأنّه يوجد فكر محض، أهل أبدا، أو أهل من جهة الحقّ في الأقلّ، لأنّ يحلّ محلّ الصّورة كحلول الحقيقة محلّ الكذب أو المطابق محلّ اللاّمطابق. وعندئذ، فلن يعود هناك عالم الصّورة وعالم الفكر، وإنّما ضرب من الأخذ ناقص، ومبتور، ومحض عمليّ للعالم، وضرب آخر من الأخذ يكون رؤية شاملة وغير نفعيّة. فالصّورة هي مجال الظّاهر، وهو ذو ظاهريّة طبيعتنا كوننا بشرا تفيدها بنوع من الجوهريّة. فهناك إذًا بين الصّورة والفكر، على الأقلّ، في المرتبة النّفسيّة، هوّة حقيقيّة. والصّورة ليست تفترق عن الإحساس؛ أو بالأحرى إنّ التّفرقة الّتي نحكم بها بينها إنّما لها بخاصّة قيمة عمليّة. والانتقال من المرتبة التّخيّليّة إلى المرتبة الفكريّة يحصل أبدا بطريق ضرب من القفز: فهنالك توجد لااتّصاليّة أولى تقتضي بالاضطرار قلبا أو، كما قد اعتدنا التّكرار فيه، تقتضي " قلبا" فلسفيّا. وهو قلب على غاية من الجذّريّة حتّى أنّه قد لزمت منه مسألة هويّة الذّات نفسها: على معنى أنّه، وبعبارة نفسيّة، فهو سوف يجب شكل تأليفيّ خاصّ حتّى يجتمع في وحدة وعي واحد الأنا الّذي يتعقّل قطعة الشّمعة، والأنا الّذي يتخيّلها، وحتّى تجتمع بالمساوقة، قطعة الشّمع المُتَخَيَّلَة والقطعة المُتَعَقَّلَة في حكم يقضي بالهويّة " بأنّها إنّما هي موضوع واحد هو هو." فالصّورة، بالذّات، لايمكنها أن تفيد الفكر إلاّ

بمعونة على غاية من الرّيبة. وهناك مسائل ليست تعرض إلاّ في حقّ الفكر المحض، لأنّ حدودها لايمكن البتّة أن تُتَخَيَّلَ. وهناك آخرون يُجِيزُونَ استخدام الصّور، بشرط أن نُقَعِّدَ هذا الاستخدام صارم التّقعيد. وعلى أيّة حال، فهذه الصّور ليست لها من وظيفة إلاّ أن تُهَيِّأَ الذّهن لأن يقوم بالقلب. فهي تُسْتَخْدَمُ بنحو المخطّطات والعلامات والرّموز، ولكنّها لا تدخل إطلاقا في فعل التّصيير فكرا على التّحقيق. بل إذا تُرِكَتْ وشَأْنَهَا، فإنّها تتعاقب على نمط من التّرابط محض آليّ(7). وعلم النّفس فمن شأنه أن يُصْرَفَ إلى موضوع الإحساسات والصّور. والحكم بوجود فكر محض فمن شأنه أن يترع الذّهن نفسه من أن يكون موضوع وصف نفسيّ: بل إنّه لن يُمْكِنَ أن يكون إلاّ موضوع فحص ابستمولوجيّ ومنطقيّ للدّلالات.

لكنّه ربّما الوجود المفارق لهذه المعاني سوف يبدو لنا بنحو الخلف. فهي إمّا أن نسلّم بأنّها ماقبليّة موجودة في الفكر أو بأنّها بمترلة الكائنات الإفلاطونيّة. وفي كلتا الحالين، فهي تمتنع عن العلم الاستقرائيّ. ولورغبنا في أن نؤكّد على حقوق علم وضعيّ بالطّبيعة الإنسانيّة، شأنه أنّه يرتفع من الواقعات إلىالقوانين بمترلة الفيزياء أو البيولوجيا، ولو رُمْنَا أن نتناول الواقعات النّفسيّة بنحو الأشياء، فسوف يتوجّب أن ننصرف عن عالم الماهيات ذاك الّذي ندركه بالتّأمّل الحدسيّ، والذّي يُعْطَى فيه العموم أَوَّلَ مايُعْطَى. وينبغي أن نحكم بهذه البديهيّة المنهجيّة: وهي أنّا لا يمكن أن ندرك قانونا واحدا حتّى نمرّ أوّلا بالواقعات. إذن، وبإجراء مشروع لتلك البديهيّة على نظريّة المعرفة، فإنّه لعمري، إنّما ينبغي أن نُقِرَّ بأنّ قوانين الفكر هي أيضا هي صادرة من الواقعات، أي أنّها أجزاء نفسيّة(8). ومن هنا يصبح المنطق قطعة من علم النّفس، والصّورة الدّيكارتيّة تصبح واقعة فرديّة يمكننا أن نستقرأ ابتداء منها، والمبدأ الابستمولوجيّ القائل: " أن نبتدأ من الواقعات حتّى نستقرأ القوانين "، سوف يصبح ذلك المبدأ الميتافيزيقيّ: لا شيء يوجد في الذّهن إلاّ وقد سبق وجوده في الواقع **Nihil est in intellectu quod**

ومن ثَمَّ فإنّ الصّورة **non fuerit prius in sensu..** الدّكارتيّة تظهر دفعة بنحو الموضوع الفرديّ الّذي ينبغي على العالم أن يبتدأ منه، وبنحو العنصر الأوّل الّذي بالتّركيب يُحْدِثُ الفكر، أي يحدث مجموع الدّلالات المنطقيّة. ولنا أن نصرّح هنا بشموليّة نفسيّة هيوميّة. فالواقعات النّفسيّة هي أشياء مُتَشَخِّصَةٌ موصولة بينها بعلاقات خارجيّة: ولا جَرَمَ بأنّه هناك تكوين للفكر. وبذلك فإنّ البُنَى الفوقيّة الدّكارتيّة قد تهاوت، ولم تبق إلاّ الصّور ـــــ الأشياء. وبتهاوي البنى الفوقيّة تتهاوى أيضا القدرة التّأليفيّة للأنا ونفس مقولة التّمثّل. فالتّرابطيّة إنّما هي قبل كلّ شيء، أنطولوجيّة تقضي بالهويّة هويّة جذريّة بين ضرب وجود الواقعات النّفسيّة وضرب وجود الأشياء. فليس يوجد على العموم إلاّ الأشياء: وهذه الأشياء ترتبط بينها بعلاقات فتؤلّف بذلك نوعا من المجموعة نطلق عليها اسم الوعي. والصّورة ما هي إلاّ الشّيء من حيث ما هو يتّصل بسائر الأشياء بضرب من العلاقات. وهنا نرى نطفة الواقعيّة الجديدة الأمريكيّة. إلاّ أنّ كلّ هذه الأحكام المنهجيّة والأنطولوجيّة والنّفسيّة إنّما لَزِمَتْ تحليليّا من انصرافنا عن الماهيات الدّكارتيّة. فالصّورة لم تصبح شيئا، ولم ينلها أيّ تغيير، لّما كانت سماء العقليّ تتهاوى، وذلك لسبب يسير وهو أنّ الصّورة كانت، مِنْ قَبْلُ، عند ديكارت شيئا(9). وذلك ما كان ظهور النّفسانيّة الّتي بأشكالها المختلفة ما هي إلاّ أنتروبولوجيّة وضعيّة، أي علم يروم البحث في الإنسان على أنّه جزء من العالم، غافلة عن هذه الحقيقية الجوهريّة وهي أنّ الإنسان إنّما هو كذلك كائن يَتَمَثَّلُ العالم وهو نفسه داخل العالم. وهذه الأنتروبوبوجيا الوضعيّة كانت موجودة في طور النُّطْفَةِ في النّظريّة الدّيكارتيّة في الصّورة. فهي ليست تضيف شيئا على الدّكارتيّة : وإنّما هي قد اجتزأت منها فقط. فلقد كان ديكارت يضع معا وجود الصّورة والفكر خِلْوًا من الصّورة؛ أمّا هيوم فلم يُبْقِ إلاّ على الصّورة عارية من الفكر.

فقد يوجد أن نبغي أن نحتفظ بالكلّ في اتّصاليّة روحيّة، وأن نروم الجزم بمجانسة الواقعة والقانون، وأن نبرهن على أنّ التّجربة المحضة، كانت من قَبْلُ عقلا. فحينئذ، سوف نشير إلى أنّه إن كان من الممكن المرور من الواقعة إلى القانون، فذلك لأنّ الواقعة كانت من قَبْلُ بنحو تعبير عن القانون، وعلامة للقانون : أو بالحَرِيِّ، إنّ الواقعة هي القانون بعينه. فلم يبق البتّة شيء من التّفرقة الدّكارتيّة بين الماهية الضّروريّة والواقعة الخبريّة. بل إنّما نروم أن نلفى في الخبريّ الضّروريّ. صحيح أنّ الواقعة إنّما تظهر بنحو الممكن؛ وصحيح أنّه لاعقل إنسانيّ واحد بقادر على أن يستوفي علّة لون هذه الورقة أو شكلها. ولكن ذلك فقط من أجل أنّ الذّهن البشريّ هو قاصر في طبيعته. إذ ليس يمكننا البتّة أن نستقرأ إلاّ حيث يمكننا من جهة الحقّ أن نستنتج. و" الحقائق الممكنة " لليبنتز فهي من جهة الحقّ حقائق ضروريّة. فالصّورة إذن قد بقيت عند ليبنتز واقعة مماثلة لسائر الواقعات، والكرسيّ في الصّورة ليس مغايرا للكرسيّ في الواقع. ولكن، ومثلما أنّ الكرسيّ في الواقع هو معرفة مبهمة لحقيقة من جهة الحقّ يمكن أن تُرَدُّ إلى قضيّة هي هي، كذلك الصّورة فهي ليست إلاّ فكرة مبهمة. وبالجملة، إنّ حلّ ليبنتز إنّما هو، لعمري، شموليّة منطقيّة، ما عدا أنّ هذه الشّموليّة ليس لها إلاّ وجود من جهة الحقّ، ينضاف إلى خبريّة واقعيّة. فبمقتضى علم النّفس، نحن لامحالة نلفى وراء كلّ صورة، الفكر الّذي هي تقتضيه من جهة الحقّ : ولكن الفكر لا ينكشف البتّة لحدس واقعيّ، ولا تحصل لنا البتّة تجربة متعيّنة بفكر خالص، كما نلفاه بالنّسق الدّكارتيّ. فالفكر ليس يظهر لذاته، ولا يمكن استخلاصه إلاّ بطريق تحليل رَوَوِيٍّ. فهو من أجل ذلك كان أمكن لليبنتز أن يجاوب لوك بعبارته المشهورة اللّهم إلاّ العقل نفسه. والحقّ أنّ صورة الخبريين هي موجودة هاهنا كما هي هي بنحو الواقعة النّفسيّة، ولم يكن إلاّ فيما يتعلّق بطبيعتها الميتافيزيقيّة كان لايبنتز في خلاف مع لوك.

إمّا عالم فكريّ يمتاز غاية الامتياز عن عالم الصّورة ــ أو عالم من محض الصّور ــ أو عالم من الواقعات الصّور، يكون بالاضطرار أن نلفى وراءها فكرا هو لا يظهر إلاّ بتوسّط،

بنحو العلّة الوحيدة الممكنة في الانتظام والغائيّة الّذين نتبيّنهما في عالم الصّور (مثل اللّه، في البرهان الفيزيائيّ اللاّهوتي، الّذي نَدُلُّ عليه من الإِحْكَامِ الموجود في العالم): تلك هي إِذًا الحلول الثّلاثة الّتي بسطتها لنا المذاهب الكبرى الثّلاثة في الفلسفة الكلاسيكيّة. وقد حافظت الصّورة في الحلول الثّلاثة، على بنية واحدة. فهي قد بقيت شيئا. وليس إلاّ علاقاتها مع الفكر الّتي كانت قد تغيّرت بحسب ما رُئِيَ من رأي في علاقة الإنسان بالعالم، والكلّي مع الفرديّ، والوجود بنحو الموضوع مع الوجود بنحو التّمثّل، والنّفس مع الجسد. وعسانا أن نتبيّن حينما نتعقّب التّطوّر المتّصل لنظريّة الصّورة عبر القرن التّاسع عشر، بأنّ هذه الحلول الثّلاثة هي الوحيدة الممكنة كلّما ارتضينا بالْمُصَادَرَةِ بأنّ الصّورة هي ليست إلاّ شيئا، وبأنّ ثلاثتها كلّها ممكنة على السّواء وكلّها ناقصة على السّواء.

التّعاليق

(1) فديكارت إِذًا يفرّق بين الصّورة بما هي موضوع، ويردّها إلى الأثر المادّي المتخلّف في الدّماغ لفعل الأشياء المادّيّة الخارجيّة، والوعي بالصّورة بما هو فعل ذهنيّ يتعقّل الأثر. والفعل الذّهنيّ الْمُتَعَقَّلُ للأثر هو ذو طبيعة ميتافيزيقيّة مختلفة اختلافا جوهريّا عن الأثر الصّورة، لِمَكَانِ الاختلاف الجوهريّ نفسه الّذي أثبته ديكارت بين المادّة والرّوح.

(2) وهذه الصّورة الأثر وإن كانت هي من نفس طبيعة الأشياء الموضوعيّة، فهي لا تظهر للذّات بنحو موضوع للإدراك، لأنّه لو كان الأمر كذلك، لاستمرّ إلى مالانهاية، إذ أنّ نفس الصّورة الأثر بماهي موضوع مادّي سوف يُخَلِّفُ أثرا في الدّماغ، وهذا الأثر نفسه بماهو أيضا موضوع سوف يخلّف أثرا آخر في الدّماغ، فيتسلسل الأمر. فإِذًا للصّورة الأثر مَزِيَّةٌ لامحالة على الموضوع الحقيقيّ وهي أنّها من شأنها أن تُثِيرَ الأرواح الحيوانيّة الّتي كان ديكارت قد ذكرها بالتّفصيل في كتابه انفعالات الجسد.

(3) إنّ حَدَّ ديكارت للخيال بأنّه حركات الأرواح الحيوانيّة لِمَكَانِ الأَثَرِ الخارجيّ الّذي يثيرها، سوف يلزم عنه شكّ كبير وهو أنّه كيف يكون من الممكن للذّهن حينئذ أن يفرّق بين الخيال والذّكرى ؟ وهذا الشّك هو شكّ حَقٌّ للسّبب الآتي:

فالوعي هو يفرّق أبدا تفرقة أولى وعفويّة بين موضوع ما مُتَخَيَّلٍ، وموضوع ما مُتَذَكَّرٍ. فالموضوع المتخيّل هو يظهر للوعي بنحو ما هو ليس يوجد بلحمه ودمه، أو بنحو ماليس يوجد إطلاقا؛ أمّا الموضوع المُتَذَكَّرُ فهو يظهر للوعي بنحو ما هو موجود، ولكن ليس وجودا حاضرا، وإنّما وجودا مُتَّخِذًا حَيِّزًا زمنيّا يُسَمَّى الماضي. فإذًا قَرِينَةُ الزّمنيّة هي مُقَوِّمَةٌ للموضوع التذكّري؛ وهي ليست مقوّمة البتّة للموضوع التّخيّلي. فمتى تقرّر ذلك، فالشكّ هو: إذا كان الخيال والذّكرى كلاهما قد نُظِرَ إليهما من جهة طبيعتهما الميتافيزيقيّة بكونهما آثارا مُتَخَلِّفَةً بالدّماغ، فكيف كان قد أمكن إِذًا أن تحصل التّفرقة الّتي يأتيها الوعي إتيانا بديهيّا بينهما الإثنين ؟ لقد كان حلّ ديكارت لهذا الشكّ، كما سوف يذكره المصنّف في الأسطر القادمة، بأن افترض عملا حُكْمِيًّا يأتيه الوعي من أجل فرز المتخيّل من المتذكّر بطريق مقياس انسجاميّة كلّ منهما.

(4) أي أنّ الفرق بين الصّورة والفكرة ليس فرقا في الطّبيعة، وإنّما في الدّرجة فقط. فالصّورة ليست بشيء محض مادّي ولا عقلانيّ بمقابل الفكرة الّتي هي محض عقليّة وذهنيّة. بل الصّورة هي نفسها فكرة ولكنّها فكرة ذات لَبْسٍ وهي تنحلّ إلى لا متناهي من الأفكار الّتي هي أفكار مُدْرَكَةٌ من غير أن تكون مُتَبَيَّنَةً . Perçues sans être aperçues.

(5) يريد أن ليبنتز برَوْمِهِ أن يصل الصّورة بالفكر وبأن يجعلها من نفس طبيعة الفكر فهو قد بدّد الصّورة بما هي كذلك، أي بماهي بنية فينومينولوجيّة وعيّة أوّليّة Structure phénoménolgique immédiate de la conscience

(6) أمّا حلّ هيوم فسيكون على جهة المضادّة التّامّة لحلّ لايبنتز. فإذا كان لايبنتز قد رام من أجل حلّه لمسألة علاقة الصّورة بالفكرة لأن يردّ كلّ حقيقة الصّورة إلى حقيقة الفكر، وكان قد وضع أنّ الصّورة إنّما هي الفكرة من جهة الحقّ، فإنّ هيوم سوف يردّ كلّ حقيقة الفكر إلى حقيقة الصّورة،

وسوف يجعل من الوعي إنّما هو مجموع نفس الانطباعات الّتي تُحْدِثُهَا المواضيع الخارجيّة فينا. انظر هيوم، في الطّبيعة الانسانيّة**The nature of human**

(7) أي أنّ هذه الصّور مَأْخُوذَةً بِمُجَرَّدِهَا فإنّها تضبطها نفس القوانين الّتي تضبط المواضيع الطّبيعيّة، كقانون العطالة أو قانون التّرابط الآليّ. وبالجملة فهي سوف تكون شيئا كسائر الأشياء.

(8) انظر هوسّرل، مقدّمات لمنطق خالص **Prolegomena Zur reinen Logik**

(9) يريد أنّ الصّورة عند هيوم ماهي إلاّ نفس الصّورة الدّكارتيّة، أي بأنّها محتوى حسّيّ وشيء من الأشياء. وكلّ الفرق بين النّظرتين هو أنّ ديكارت يضع مع الصّورة الفكر، وهيوم يرفعه عن الصّورة أو الانطباع.

II

في مسألة الصّورة وفي مسعى علماء النّفس من أجل إصابة منهج وضعيّ

لقد كان يمكن لمسألة الصّورة أن تنال من الرّومنطقيّة تجديدا حقيقيّا. فالرّومنطقيّة في الفلسفة كما في السّياسة والأدب تظهر بعودتها إلى روح التّأليف وإلى فكرة المَلَكَةِ وإلى مقولات النّظام والتّراتب وإلى روحانيّة ذات اقتران بفيزيولوجيّة حياتيّة. وبحقّ، فلقد بدا لوقت من الدّهر أنّنا قد صرنا نعتبر الصّورة بنحو مغاير كلّ المغايرة للأراء الثّلاثة الكلاسيكيّة الّتي أحصيناها آنفا. فقد كتب بِنَتْ (أ):

" إنّ كثيرا من ذوي الفطنة الجيّدة كانوا يَمُجُّونَ القبول بمبدأ أنّ الفكر محتاج لعلامات ماديّة حتّى يصير ذا فعل. فقد بدا لهم ذلك بأنّه سيكون مسامحة للماديّة. وفي سنة **1865**، أي عصر أن كان هناك جدل كبير حاصل في صلب الجمعيّة الطّبّيّة النّفسيّة ذو تعلّق بالهلوسة، كان الفيلسوف غارنيي، وعلماء جنون بارعون أمثال، بيّرجار وسندراس وآخرون غيرهم يثبتون بأنّ هناك هوّة لا تُقْطَعُ تفصل بين تصّور موضوع غائب أو خياليّ ــ على معنى الصّورة ــ والإحساس الحقيقيّ الحادث عن موضوع حاضر؛ وأنّ هاتين الظّاهرتين لا تختلفان فقط بالدّرجة وإنّما أيضا بالطّبع"

فقد كنّا إذًا نضع شكّا على المسلّمة المشتركة بين أصول موضوعات ديكارت وهيوم وليبنتز أي مسلّمة أنّ الصّورة والإحساس(ب) هما ذوا طبيعة واحدة. سوى أنّه كما نرى إنّما الأمر يتعلّق بحال عامّة أكثر من أن يتعلّق بمذهب بيّن التّحديد. والحال مالبثت أن تغيّرت. بل إنّ المفكّرين الّذين ذكرهم بنت كان يمكنهم أن يُعَدُّوا في سنة

1865 بنحو المحافظين: فجيارد كان قد كتب: " إنّ فكرة العلم هي موصولة حميم الوصل بفكرتيّ الحتميّة والآليّة"

وإنّ ذلك لايُشَكُّ في خطئه: ولكن إنّما هو ذلك العلم المشايع للحتّميّة والآليّة الّذي كان قد استحوذ على جيل 1850. فلعمري، من يَقُلْ آليّة يَقُلْ روح تحليل: فالآليّة تلتمس حلّ نَسَقٍ ما إلى عناصره وتقبل على نحو ضمنيّ بمسلّمة أنّ هذه العناصر إنّما تبقى هي هي بالتّمام، سواء كانت مُفْرَدَةً أو داخلة في تأليف. فيلزم بالطّبع هذه المسلّمة الأخرى: إنّ العلاقات الّتي تصل عناصر نسق ما بعضها ببعض هي خارجيّة لتلك العناصر: وهذه هي المسلّمة الّتي اعتدنا على صوغها تحت اسم مبدأ العطالة فإذن أن نقف موقفا علميّا من موضوع ما، سواء كان جسما فيزيائيّا أو عضويّة أو واقعة تنتمي للوعي، فهو، لدى مفكّريّ العصر الّذي نحن بشأنه، إنّما أن نضع، قبل كلّ تحقيق، أنّ ذلك الموضوع هو تركيب من لا متغيّرات عاطلة موصولة بينها بعلاقات خارجيّة. فبينما علم العلماء، العلم الّذي " يُسَوَّى " ما كان في جوهره لا تحليلا ولا تأليفا خالصا، وإنّما هو يُطَوِّعُ مناهجه بحسب طبيعة مواضيعه، فإنّ تأويلا ساذجا لتطوّره، كان قد أفضى بالفلاسفة، بطريق انعراج غريب، إلى الرّأي النّقديّ للقرن الثامن عشر، وإلى المعاداة معاداة مبدئيّة لروح التّأليف.

ومن ثَمَّ فكلّ مسعى من أجل تأسيس علم نفس علميّ فسينحلّ بالاضطرار إلى مسعى من أجل ردّ التّركيبيّة النّفسيّة إلى آليّة.

"إنّ مفردات، كالملكة والقدرة والقوّة الّتي كان لها أيّما شأن في علم النّفس ليست هي، كما سوف نرى، إلاّ أسماء نافعة نضع بتوسّطها معا في حيّز ذا امتياز كلّ الواقعات الّتي تدخل تحت نوع ذي امتياز ؛... إنّها لا تدلّ على ماهية سرّيّة وعميقة شأنها أن تدوم وتختفي تحت سيّال الواقعات... وبذلك يصبح علم النّفس علما بالواقعات، لأنّ معارفنا

إنّما هي واقعات ؛ فنحن نسطيع أن نتكلّم على جهة الدّقّة والتّفصيل عن إحساس أو عن فكرة أو عن ذكرى أو عن تنبّأ كما نتكلّم عن اهتزاز أو عن حركة فيزيائيّة مَثَلاً بِمِثْلٍ ...إنّ مادّة كلّ علم اليوم إذن إنّما هي واقعات صغيرة مختارة خير الاختيار ذات بال و ذات دلالة ومستوفية التّحييز ودقيقة التّعليق... وغاية طلبنا إنّما أن نعرف أيّ شيء هي تلك العناصر، وكيف تنشأ، وكيف تأتلف وبحسب أيّ شروط تأتلف وأيّ شيء هو الآثار القارّة للتّركيبات المكوّنة على ذاك النّحو. ذلك هو المنهج الّذي قد التمسنا اتّباعه بهذا المصنّف. وفي قسمه الأوّل استخلصنا عناصر المعرفة ؛ و من رَدٍّ إلى رَدٍّ، أفضينا إلى أشدّها بساطة، ثمّ، من هناك، أفضينا إلى التّغيّرات الفيزيولوجيّة الّتي هي شرط ولادها. أمّا في القسم الثّاني فقد وصفنا أوّلا آليّة تضامّمها وأثرها العامّ، ثمّ، وبعد أن أوقعنا القانون المُحَصَّلَ، فقد فحصنا عن عناصر أمّهات ضروب المعرفة وتكوّنها ومالها من يقين وقدر. "

إنّه كذلك كان تان في مقدّمة كتابه الموسوم بفي الذّكاء الّذي نُشِرَ سنة **1871** (ت) يعتزم تأسيسه علم نفس علميّ. وإنّا لنتبيّن رُغُوبَهُ التّام عن مبادئ الفحص النّفسيّ الّتي كان وضعها مان دي بيران فالأمثل هاهنا كان أن نقدر على أن نَعُدَّ الواقعة النّفسيّة بنحو " الحركة الفيزيائيّة ". ومن ثَمَّ، فنحن نشاهد المبدأ المحض منهجيّ والمسلّم مبدأ اعتماد التّجربة (" واقعات صغيرة مختارة خير الاختيار، وغير ذلك. ")، ونظريّة ميتافيزيقيّة موضوعة ما قبليّا ذات تعلّق بطبيعة وغايات التّجربة، يوجدان معا في نفس النّصّ (ث). وتان لم يقتصر على أن وصّى باستعمال واسع للتّجربة: بل قد عيّن وهو يستند إلى مبادئ مضطربة أيّ شيء ينبغي أن تكون هذه التّجربة، ووصف نتائجها من قبل أن يكون قد استفتاها أوّلا، وهذا الوصف قد اقتضي بالطّبع طائفة من الإثباتات المستورة ذات تعلّق بطبيعة العالم والوجود على نحو عامّ. ونحسّ منذ قراءتنا للصّفحات الأولى تلك، بأنّ علم نفس تان، لِمَكَانِ تلكم العدوى الأصليّة، سوف يكون استنباطيّا وأنّ

الواقعات الكثيرة المعروضة علينا، والّتي هي أيضا كلّها خاطئة، ليس لها من شأن إلاّ أن تغطّي التّسلسل المحض منطقيّ للأفكار(1)

ولا تزيد قراة الكتاب، لعمري، إلاّ تأكيدا لهذه التنبّؤات. وقد نجزم بأنّنا لا نجد به البتّة وصفا مُتَعَيِّنًا أو إشارة تكون أملتها معاينتنا للواقعات: بل الكلّ بُنِيَ بِنَاءً. فتنان استخدم أوّلا التّحليل التّراجعي، وهو، وقد اتّخذ هذه الطّريقة، قفز، على نحو ساذج ومطمئنّ، من المجال النّفسيّ إلى المجال الفيزيولوجيّ الّذي هو ليس سوى مجال الآلية الخالصة. ثمّ إنّه قد انتقل إلى التّأليف. لكن إنّما ينبغي أن نفهم من " التّأليف " هاهنا مجرّد معاودة التّركيب(2). إذ هو قد ترقّى من جملة، بوجه ما بسيطة، إلى جملة أشدّ تركيبا، وقُضِيَ الأمر: أي قد أُدْخِلَ الفيزيولوجيّ في الوعي:

" ليس يوجد شيء واقعي في الأنا إلاّ خيط أحداثه. وهذه الأحداث ذوات الوجوه المختلفة، هي تَتَّحِدُ في الطّبيعة، وتُرَدُّ كلّها إلى الإحساس؛ والإحساس نفسه منظورا إليه من خارج وبتوسّط ما نطلق عليه الإدراك الخارجيّ إنّما ينحلّ إلى جملة من الحركات الهبائيّة(ج) "

والصّورة الّتي هي عنصر جوهريّ في الحياة النّفسيّة، إنّما تظهر في إبّانها في هذا البناء وتأخذ مكانا به كان قد عُيِّنَ سلفا.

" كلّ ما في الفكر يتعدّى " الإحساس الخامّ "، فهو يُرَدُّ إلى صور، أي إلى معاودات عفويّة للإحساس "

فإذن إنّ طبيعة الصّورة نفسها إنّما قد اسْتُنْتِجَتْ استنتاجا ما قبليّا. وما استفتينا قطّ معطيات التّجربة الباطنيّة. بل من الأولّ، نحن نعلم بأنّ الصّورة ليست إلاّ إحساسا مُنْبَعِثًا، أي بِأَخَرَةٍ، هي " جملة من الحركات الهبائيّة ". وذلك هو وضع للصّورة بنحو اللاّمتغيّر

العاطل، ومن ثَمَّ فإنّه سيلزم إبطال التّخيّل. فغاية ما كان تبيّنه علم النّفس التّحليل هي إذن أنّ الذّهن هو " كثير الأرجل من الصّور ". ولكن تان ما كان قد تبيّن أنّ ذلك قد كان أيضا مسلّمته الأصليّة. والمجلّدان الضّخمان مِنْ في الذّكاء لم يزيدا إلاّ أن بسطا بسطا مملاّ القول في هذه الجملة البسيطة التّي أسلفنا ذكرها:

"وغاية طلبنا إنّما أن نعرف أيّ شيء هي تلك العناصر، وكيف تنشأ، وكيف تأتلف وبحسب أيّ شروط تأتلف"

و هو بعد أن قد وضع ذلك المبدأ، لم يحتج إلاّ لأن يشرح كيف تأتلف الصّور حتّى ينشأ عنها المفاهيم والحكم والاستدلال. وطبيعيّ أن يكون قد استعار شروحه تلك من التّرابطيّة. إلاّ أنّ هيوم، كان أحذق منه، فهو قد سعى، على الأقلّ، من أجل بناء شبح من التّجربة. ولم يرم أن يَسْتَنْتِجَ. من أجل ذلك، كانت قوانين التّرابط لديه، قد وُضِعَتْ، على الأقلّ في الظّاهر، في مجال علم النّفس الخالص: إنّها روابط بين الظّواهر كما تظهر للذّهن. والخلط الأصليّ عند تان بين التّجربة والتّحليل، قد أدّاه لأن يؤسّس ترابطيّة هجينة تُفْصِحُ عن نفسها تارة بلغة فيزيولوجيّة، وطورا بلغة نفسيّة، وباللّغتين معا تارة أخرى؛ لذلك فإنّ خبرانيّته المحض نظريّة إنّما كانت تزاوجها واقعيّة ميتافيزيقيّة. ممّا لزم عنه هذا التّناقض العجيب: فتان، من أجل أن يؤسّس علم نفس على نمط الفيزياء، اعتنق الرّأي التّرابطيّ الّذي شأنه أن يقود، كما بيّنه كانط، إلى إبطال جوهريّ لكلّ علم مُشَرِّعِيٍّ. ولكنّه، وفي نفس الوقت الّذي كان فيه يهدم، وهو غافل، فكرة الضّرورة نفسها وفكرة العلم من مجال علم النّفس، فقد أثبت نسقا من القوانين الضّرورية في المجال الفيزيولوجيّ والفيزيائيّ. ولّما كان هو يُثْبِتُ أنّ الفيزيولوجيّ والنّفسانيّ ليسا هما إلاّ وجهين لواقعة واحدة، فسيلزم أنّ ترابط الصّور بما هي واقعات للوعي - والّتي هي الوحيدة الّتي تَبِينُ لنا - إنّما هي ممكنة، أمّا ترابط الحركات الهبائيّة المكوّنة لها بنحو واقعات فيزيائيّة، فهو ضروريّ. إنّ ماظنّنّاه لأمد طويل بأنّه خبريّة، ليس هو إذن إلاّ ميتافيزيقا واقعيّة ناقصة.

ولكن أفكار تان الّتي كانت تروق بما لها من هيأة علميّة، كانت قد نالت مُبَايَعَاتٍ من كلّ حدب وصوب. فاستقصاء غالتون(ح) قد جلب لها حججا أخرى واقعيّة. وفي نفس الوقت، أي من سنة **1869** إلى **1885**، أخذ بستيان وبروكا وكوسّمال واكسنر وورنك وشاركو يؤسّسون النّظريّة الكلاسكيّة في الحبسة الّتي إنّما كان مرامها أن تضع وجود صور متميّزة: وقد انتصر دجيرين لهذه النّظريّة أيضا سنة **1914**. وفريق آخر من علماء النّفس ــ مثل بنت في الطّور الأوّل(خ) ــ قد رغبوا في أن يفتحوا مواطن جديدة للتّرابطيّة. والمجاز الفيزيائيّ الّذي يجعل من الصّورة " بقاء ارتجاج بعد المثير الّذي كان أحدثه " والّذي يجعلها من نفس طبيعة ترنّحات الرّقّاص الّتي تواصل الحدوث لوقت طويل بعدما أن نكون قد أخرجناه بقوّة أجنبيّة من وضع التّوازن - إنّ هذا المجاز وغيره من نفس النّمط كانت قد ذاعت أيّما ذيوع. وعلى إثر ستيروات مل، فقد فَرَغَ آخر الفراغ كلّ من تان وغالتون من حَدِّهِمَا لطبيعة الصّورة: إنّها إحساس مُنْبَعِثٌ وقطعة ذات صلابة مُجْتَزَءَةٌ من العالم الخارجيّ. وأيًّا ما كان الرّأي الّذي رآه من بعد ذلك علماء النّفس، فقد بقوا يقبلون أبدا على نحو ضمنيّ بمبدأ أنّ الصّورة هي إحيائيّة.**(3)** ونفس أولائك الّذين كانوا يرومون إثبات وجود تأليفات نفسيّة **(4)** ، فقد أقرّوا أيضا بوجود تلك الذّرّات الّتي أورثهم إيّاها علم نفس التّحليل، بنحو البقائيّة أو عناصر الإعتماد.

*

**

وإنّه بالاعتماد على التّرابطيّة وبالمناقضة لها، كان جيل جديد من الفلاسفة قد أخذ يكوّن رأيا له نحو سنة **1880**. ولم نضرب صفحا عن أفكار تان وميل من أجل العودة إلى التّجربة الباطنيّة. بل لقد رِيمَ، بتأثير من أسباب شتّى، لأن نتعدّى ونحتفظ بهذه الآراء في تأليف أوسع، دفعة واحدة. وحَرِيٌّ أن نذكر أنّ من الأسباب الرّئيسة لهذا التّغيّر، هو

تعاظم الكانطيّة الّتي كان لاشيلييه الدّاعي لها في فرنسا(د). فعلى هذا الرّأي يمكننا أن نصوغ المسألة الّتي سألها الفلاسفة كما يلي : كيف يمكن الملاءمة في مجال علم النّفس بين مقتضيات نقد المعرفة، ومعطيات التّجربة(5). والّذي لنراه ذا دلالة، هو أنّنا كنّا نَعُدُّ وصفات تان بنحو مُعْطَيَاتِ التّجربة الخالصة. وأنّ الأمر يتعلّق فقط بتأويلها. فلا أحد كان يشكّك بأنّه هناك صور ذرّات: إنّها واقعة. إذ كثير ما هم الفلاسفة الّذين شأنهم أن يقبلوا بِيُسْرٍ بأنّ التّجربة نفسها ليست تكشف لنا بطريق أوّل إلاّ عن مثل ذلك الضّرب من الصّور. ما عدا أنّه فوق أمر ما هو بالواقع، فهو يوجد أمر ما هو بالحقّ. فبالحقّ إنّما ينبغي أن يكون هناك شيء آخر: أي فكر ينظّم ويتعدّى الصّورة في كلّ آن. فإذن إنّما الأمر يتعلّق بأن نُصِيبَ الحقّ وراء الواقعة.

وهناك أسباب من ضرب مغاير بالتّمام كانت تقوّي هذا الرّأي: فلقد تغيّرت الأفكار الاجتماعيّة والسّياسيّة. وصرنا نحذر من الفردانيّة النّقديّة لِمَا لها من لوازم أخلاقيّة سيّئة. فهي تؤدّي في السّياسة إلى الفوضى، وتؤدّي إلى المادّيّة والإلحاد. إذ قد حصل في ذلك الوقت رجوع محافظيّ قويّ في فرنسا، وعادت لفكرتيّ النّظام والتّراتب جميع قوّتهما. ولقد بَكَّتْنَا في مجلس فرساي " مفكّريّ الجذريّة... أولائك الّذين لا يؤمنون باللّه والّذين نرى لهم فيما كتبوا تعريفات عن الإنسان تحطّ من شرف النّوع." (ذ)

والمجلس لَيَنْعَى على الجملة " المذاهب الجذريّة المقيتة ". وذلك أنّ البورجوازيّة لّما أفزعتها ثورة الكومين، قد يَمَّمَتْ ثانية إلى الدّين كما كان قد وقع ذلك في الفترة الأولى من حكم لويس فيليب. من أجل ذلك كان قد توجّب على المفكّرين القائمين أن يحاربوا الميل التّحليليّ للقرن الثّامن عشر في المجالات كلّها. فكان قد لزم أن يُوضَعَ فوق الفرد واقعات تأليفيّة كالعائلة والوطن والمجتمع. وأن يوضع فوق الصّورة الفرديّة وجود المفاهيم والفكر. وهو إنّما من هنا كان السّؤال الّذي وضعته للمنافسة أكاديميّة العلوم الأخلاقيّة والسّياسيّة في 30 أفريل سنة 1882:

" هل لك أن تبسط القول وتناقش المذاهب الفلسفيّة الّتي تَرُدُّ ملكات الذّهن الإنسانيّ والأنا نفسه إلى حقيقة التّرابط وحدها ــ وهل لك أن تعاود إثبات القوانين والمبادئ والموجودات الّتي رامت المذاهب المذكورة تحريفها أو إبطالها" .

إنّ العلم الرّسميّ بهذا النّحو إذًا قد أطلق الإذن. ولكن نفس هذا الرّأي أيضا لم يكن غرضه أن يُبْطِلَ وجود الصّور الحسّيّة ولا القوانين التّرابطيّة. ففرّي Ferri الفائز بالمنافسة كان قد كتب :

"نحن مقتنعون أيّما اقتناع بفائدة التّرابط في إبداع المعارف حتّى أنّ السّؤال لدينا ليس في أن نَتَبَيَّنَهَا وإنّما في أن نقيسها "

بل إنّه لقد ذهب إلى حدّ الاعتراف بأنّ معطيات الاستبطان ليست تمدّنا إلاّ بالصّور الذّرّات. والتّجربة تعاضد التّرابطيين. وهو ينبغي أن نتّخذ مجالا نقديّا حتّى يمكن تجاوزها(6):

" إنّ الفكر الخالص ليس بوهم لأنّه يقف على ذاته في وعي رَوَوِيٍّ بالوسائل الذّهنيّة والمفاهيم، وإنّما بطريق جهد تأمّلي وتجريديّ. وفي الواقع، ليس ينقطع الدّماغ إطلاقا على العمل من أجلها، ولا على منحهها أشباحا بصريّة أو سمعيّة أو لمسيّة. أي موادّ هي من شأنها أن تطبعها بصورتها"

إنّ هذا النّصّ لعجيب: فلا واحد من شأنه أن يرينا أحسن منه تشكّكات المعرفة الاستبطانيّة. فهذا مُصَنِّفٌ غرضه هو إبطال التّرابطيّة، هو لعمري، على غاية من التّشبّع بالنّظريّات الّتي يروم إبطالها حتّى أنّه قد سلّم لها بمزيّة كونها هي التّجربة وهو ليس يقف من نفسه إلاّ على صور جزئيّة. وإنّ عمل الفكر ليس بظاهر له إلاّ غِبَّ جهد تجريديّ؛ وهو يؤكّد ذلك، على نحو يناقض، بنوع ما، التّجربة. ثمّ خلت ثلاثون سنة، كما سنرى،

وكلّ واحد على سجيّته، كان قد اكتشف أو ظنّ أنّه قد اكتشف أحوالا لا مُتَخَيَّلَةً في أدقّ أفعال الذّهن.

ولا شكّ أنّ ذلك الاقتصاد إنّما مأتاه في جزء منه من الذّيوع العظيم لمصنّفات تان. ولكن كان هناك شيء آخر. وهو أنّ الردّ على التّرابطيّة كان قد تكفّلت به، قبل شيء، الكاثولوكيّة المحافظة. وفي رأي تلك، لنظريّة الصّورة معنى دينيّ جليل القدر. فالانسان كما يقول أرسطو، هو خليط، أي هو فكرة موصولة وثيق الوصل بالجسد. فلا فكرة لا يشوبها الجسديّ. والفكرة الدّيكارتيّة القائلة بفكر محض، أي بنشاط ما للرّوح يحصل من غير معونة الجسد إنّما هي زندقة متكبّرة. وهو إنّما من أجلها كان قد جاز لماريتان: أن ينسب ديكارت لأهل البروتستنت. فلقد عُدْنَا إذًا إلى أرسطو الّذي كان قد كتب بأنّه لا نشاط فكريّ يحصل من غير مشاركة التّخيّل(ر)؛ ولقد عدنا إلى ليبنتز الّذي مع أنّه بروتستنتيّ المذهب، فقد كان دائما أقرب إلى الرّأي الكاثوليكيّ من ديكارت. فذلك إذًا ما كان السّبب في أنّنا لم نطّرح التّرابطيّة: وإنّما كان قد وجب فقط إدماجها. فالتّرابطيّة، إنّما هي الجسد، إنّما هي ضعف الانسان. أمّا الفكر، فهو كرامته. ولكن ليس البتّة من كرامة من غير ضعف، ولا فكر من غير صورة. و بهذا المعنى كان بيّوب قد كتب في سنة 1910 في مصنّفه في الصّور:

" إنّ الصّور لا بدّ منها لتكوّن المفاهيم، ولا يوجد مفهوم واحد فطريّ. فالتّجريد غرضه، على التّحقيق، وفي ما له من وظيفة أصليّة ومولّدة للمعقول، إنّما أن يرفعنا عن الصّورة ويخوّل لنا أن نتعقّل موضوعها تحت شكل ضروريّ وكلّيّ. إنّ الذّهن منّا لايمكنه أن يتصوّر تصوّرا أوّليّا إلاّ المعقول المجرّد والمعقول المجرّد لايمكن إنتاجه إلاّ من الصّورة وبالصّورة بواسطة الفعل الذّهنيّ. فكلّ مادّة من شأنها أن يستغلّها المعقول فهي من أصل حسّي وخبريّ "

وهكذا إذًا، فيكون قد عاود الظّهور فُجَاءَةً، المذهب اللاّيبتنيزيّ ذي التعلّق بعلاقة الصّورة بالفكر(7). والحقَّ أقول أنّ هذا المذهب هاهنا ليس له كلّ عمق ما كان لدى ليبنتز، إلاّ أنّ المصنّفين يجاهرون اعتمادهم إيّاه مرجعا، وهو هذا المذهب الّذي قد وسم خاصّ الوسم فلسفة نهاية القرن. فالفكرة القائلة بحضور الفكرة في كلّ مكان، ومع ذلك، فهي ليست في متناول التّجربة الباطنيّة، إنّما هي فكرة جاءت من لايبنتز، وهو هذا التّصوّر الّذي كنّا قد وجدناه لدى فرّي و كان برشارد فقد زاد فيه بالقول :

" لّما كان الموضوع يلحقه التّغيّر، فأنا أعلم بأنّ الصّورة لا تكافئ المفهوم. إذ ما يحتويه المفهوم زيادة، إنّما هو، على عبارة هاملتون، صفة كونه بالقوّة كلّيا. إنّ الفكر، وقد أُقْسِرَ على أن يتحلّى بصورة حسّيّة، فإنّه يظهر للحظة ما بنحو كونه موضوعا ما، أو مثالا ما مخصوصا، فهو يركن فيها، بنوع ما، ولكنّه لا ينغلق ولا يغيض فيها؛ بل هو يتعدّى الصّور الّتي تعبّر عنه وهو قادر بأن يتجسّم فيما بعد، في صور أخرى متفاوتة الاختلاف. "(ز)

ومن هنا فإنّا نصل إلى تصوّر عجيب عن الفكر. فالفكر لا وجود فعليّ له، ولا وجود متعيّن له يكون في متناول الوعي الأوّلي، لِمَا كان مُعْطَى الاستبطان إنّما هو الصّورة. ولا كلّيّة له بالفعل، لأنّه لوكان كذلك، لكنّا يمكننا أن ندركه إدراكا أوّليّا. بل كلّيته إنّما هي كلّيّة بالقوّة نستنتجها من أمر أنّ الكلمة يمكنها أن تقترن بصور أيّما مختلفة. وهو يمتدّ عبر هذه الصّور الجزئيّة نوع من القاعدة شأنها أن تُسَدِّدَ اختيارها. بيد أنّه ليس هناك " وعي بالقاعدة " بنحو ما قد فهمته بعدها مدرسة ورزبورغ فالقاعدة، الّتي هي المفهوم، لا تُعْطَى ألبتّة إلاّ في صورة مخصوصة وبنحو مجرّد إمكانيّة لإحلال محلّ الصّورة تلك، صورة أخرى مكافئة. وعليه فإنّ صورة الوعي لم تتغيّر عمّا كان قد وصفه تان: إنّه صور، وعبارات. إلاّ أنّه، ومكان رابط محض العادة الّذي كان قد وضعه ذلك المصنّف بين الأولى والثّانية، فإنّ بروشارد، وكثيرا من معاصريه قد وضعوا رابطا وظيفيّا: إنّه الفكر. على أنّه، وإن هم كانوا قد استطاعوا، بفضل هذا الاستبدال، أن يعاودوا إدخال العقلانيّة

كلّها، فإنّ ذلك ليس بالعاصم من أنّ ذلك الفكر الغريب هو يتردّد، غامضا لنفسه، مابين الوجود بالحقّ والوجود بالواقع. بل إنّما هو ليوجد بنحو الوظيفة و لا وجود له بنحو الوعي. وليس له أن يظهر لذاته إلاّ من آثاره : بل إنّ نفس الانتقال من صورة حاضرة إلى صورة أخرى ليس هو ما يعرّف الفكر، وإنّما مجرّد إمكانيّة حصول مثل ذلك الانتقال. وإن كانت هذه الإمكانيّة ليست بالفعل حاضرة في الوعي، فذلك لأنّه إنّما هي مجرّد إمكانيّة منطقيّة(8): وقصاراها إنّما أن تظهر للرَّوِيَّةِ تحت شكل نقص في الصّورة بما هي كذلك .

تلك ما كانت المحاولة المقتصدة الّتي بذلتها العقلانيّة المنبعثة من أجل محاربة التّرابطيّة. فلقد توهّمت أنّها قد اتّخذت مكانا بين معطيات الاستبطان المكذوبة (إذ ليس البتّة في الوعي إلاّ صور وكلمات) واكتشافات الفيزيولوجيا المكذوبة (الأحياز الدّماغيّة). فهم قد فوّضوا إذًا لتان موضوع الواقعات ثمّ لاذوا بمقام النّقديّة . وكذلك ما كان قديما لايبنتز قد جاوب لوك بقوله: لاشيء يوجد في الذّهن إلاّ وكان أوّلا في الحسّ، اللّهم إلاّ المعقول نفسه. وكذلك ما كان جواب كانط لهيوم: " ربّما نحن لا نجد بالموضوع التّجربيّ من علاقة عليّة إلاّ علاقة التّعاقب الخبريّ. لكن، لا تكون تجربة ما ممكنة حتّى تكون هناك مبادئ تأليفيّة ماقبليّة تؤسّسها. "(9)

وهذا الجواب، وإن يُرْتَضَى إذا تعلّق الأمر بتأسيس التّجربة تلك، فهو يصبح غير مَرْضِيٍّ إذا تعلّق الأمر ببيان أمر الفكر بَاطِنَ تلك التجربة. فالفكر المُعْتَبَرُ ليس بمُؤَسِّسٍ: وإنّما هو فعل متعيّن للإنسان، وظاهرة مُؤَسَّسَةٌ بين ظواهر أخرى. فشيء أن أؤسّس إدراكي الحاضر (بيت، أو كتب، وغير ذلك.)، بطريق تأليفات مقوليّة تجعل الوعي ممكنا، وشيء آخر أن أكوّن أفكارا واعية عن ذلك الإدراك بعد أن يكتمل تأسيسه (مثلا أن أفكّر: بأنّ الكتب فوق الطّاولة، وأنّ ذلك هو باب، وغير ذلك.) إذ في الوضع الثّاني فالوعي يوجد قِبَلَ العالم(10): ولو أنا إذًا كوّنت فكرة عن العالم، فبالاضطرارهي سوف

تظهر لي بنحو ظاهرة نفسيّة واقعيّة. فليس يوجد البتّة هاهنا "ما بالقوّة " أو " ما بالإمكان": وإنّما الوعي هو فعل وكلّ ما يوجد في الوعي يوجد بالفعل.

وعلى أيّة حال فليس من شكّ أنّ تلك الحال الجديدة وتلك المطالبات بحقوق التّأليف بإزاء التّرابطيّة الآليّة هي قد أثّرت أيّ تأثير في تنشئة ريبو، مؤسّس علم النّفس التّأليفي. صحيح أنّه لم تكن الكانطيّة هي الّتي ألهمت ريبو ؛ ولم تكن أيضا مشاغل دينيّة هي الّتي سدّدته. بل غرضه الوحيد قد كان أن يراجع مقولة تان عن " علم نفس علميّ ". فالعلم ، بحسب رأيه، هو بلا شكّ تحليل، ولكنّه هو تأليف أيضا ؛ وأن ليس يكفي البتّة أن نحلّ الكلّ إلى عناصره : بل يوجد في الطّبيعة تأليفات لا بدّ أن يُفْحَصَ عنها من حيث ما هي كذلك. فيُشْبِهُ إِذًا في بادئ الرّأي أنّ مُبْتَدَأَ ريبو قد كان تمعّنا في نقص منهج علماء النّفس الإنجليز ومنهج تان. غير أنّ الفكرة نفسها فكرة التّأليف النّفسيّ، أفليس هو إنّما قد استعارها من التيّار الفكريّ العظيم الّذي كان يدعّم في ذلك العصر نهضة الذّهنيّة ؟ وعجيب ما قُرْبُ نصّ بروشارد الّذي أسلفنا الكلام عليه ممّا كان قد كتبه ريبو سنة 1914(س) :

" إنّ الفكر هو وظيفة كانت قد انضافت في أثناء التّطوّر، إلى الأشكال الأولى والثّانية للمعرفة : أي إحساسات وذاكرة وترابط. فبسبب أيّ شروط كان قد أمكن نشأتها ؟ ليس يمكننا أن نجسر هاهنا بوضع الفرضيّات. وعلى أيّة حال، فهو كان قد ظهر ثمّ قَرَّ ثمّ تَزَيَّدَ. لكنّه ومثلما أنّه من الممتنع أن تأخذ وظيفة ما في العمل إلاّ بتأثير من مؤثّرات ملائمة لها، فكذلك هو ممتنع امتناعا ماقبليّا وجود فكر محض يعمل من غير أن يكون قد استحثّه شيء من الأشياء. فالفكر إذا اقْتُصِرَ على ذاته، فهو فعل يفكّك ويربط، ويدرك العلاقات ويصل. بل ربّما جاز أن نعتقد بأنّ ذلك الفعل هو بطبعه، لا واع ولا يتّخذ صورة الواعي إلاّ بتوسّط المعطيات الّتي يصوغها... والخلاصة، فإنّ الفرضيّة القائلة بفكر

محض خلو من الصّور والكلمات هي غير محتملة، وهي على كلّ حال، غير مبرهنة عليها. "

إنّنا، لعمري، لكأنّنا نقرأ نفس نصّ بروشاد إلاّ أنّه منقول إلى لغة بيولوجيّة وعمليّة. فريبو مثله مثل بروشارد، يثبت وجود إحساسات وصور موصولة بينها بقوانين ترابطيّة. إنّها " الأشكال الأولى والثّانية للمعرفة ". وهو مثل بروشارد، فقد عدّها بمثابة المعطيات الأوّليّة للاستبطان. و قد اعتبر هو أيضا مثله مثل بروشارد بأنّ الفكر ليس في متناول الوعي الحدسيّ. و إذا كان الفكر، على رأي بروشارد، لا ينكشف للحدس، فذلك لأنّه " قوّة "؛ إنّه مكافئ وضيفيّ لصور مختلفة غاية الاختلاف. أمّا ريبو فقد استعمل ألفاظا شيئانيّة أيّما شيئانيّة. إنّ الفكر هو فعل واقعيّ لكنّه لا واع. " وهي لا تتّخذ شكلا واعيا إلاّ لِمَكَانِ المعطيات الخبريّة الّتي تصوغها ". وهذا العالم النّفس الوضعيّ، وبعد أن قد ارتضى تلك المقولة الغامضة والمتناقضة عن فكر لا واع، فقد انتهى ما قَبْلِيًّا إلى أَنَّ وَضْعَ وجود فكر محض في متناول الوعي هو أمر خارج عن حدّ المعقول(**11**). وإنّا لنرى كم كان تأثير تان عميقا: وهو من العمق ما أدّى بعالم نفس تجريبيّ إلى إنكاره نتائج تجريبيّة باسم استنتاجات محضة(ش). فعند ذلك الجيل جميعه، فقد بقيت التّرابطيّة المعطى الواقعيّ، وليس الفكر إلاّ فرضيّة ضروريّة من أجل فهم " انتظاميّة" " و " تنسيقيّة " يصعب أيّما صوبة تعليلها بمحض التّرابط. فوضعيّة ريبو، مكان أن تَنْكَبَّ على وصف الصّورة من حيث هي كذلك، فقد سلكت طريقا معاكسا، حينما ابتكرت مثل تلك المقولة البيولوجيّة عن فكر لا واع كان قد " ظهر" في أثناء التّطوّر الإنسانيّ.

ونرى أيّ مدلول لفكرة " التّأليف " تلك الّتي فارق بها ريبو تان. إنّما هي فكرة فيزيولوجيّة: فالإنسان هو عضويّة حيّة في صميم العالم والفكر هو عضو كان قد نمّته بعض الحاجات ؛ ومثلما أنّه ليس يوجد هضم من غير طعام، كذلك فهو لا يوجد تفكير من غير

صور، أي من غير موادّ تُسْتَجْلَبُ من الخارج. ولكنّه، ومثلما أنّ تطوّر الفيزيولوجيا قد جعلنا ننظر للهضم على أنّه كُلٌّ وظيفيّ، كذلك علم النّفس الجديد فلابدّ له أن يعاود تأسيس، ابتداء من المواد الخامّ أو المُصَاغَة الّتي وحدها الواعية، الوحدة التّأليفيّة للعضويّة الّتي من شأنها أن تصوغها. ومثلما أنّ الفيزيولوجيا التّأليفيّة لا تنفي الحتميّة، كذلك علم النّفس الجديد، إذْ من شأنه أن ينظر للفعل النّفسيّ التّأليفيّ بنحو الوظيفة البيولوجيّة، فهو حتميّ كامل الحتميّة. فنحن نجد إِذًا هاهنا المبدأ اللاّيبتنيزيّ بخصوص لا انفصاليّة الفكر عن الصّورة، ولكن هذا المبدأ هنا، هو متردّ ومتهاو إلى مرتبة الشّيئيّة المادّيّة: فالإنسان هو شيء حيّ، والصّورة هي شيء، والفكر هو أيضا شيء.

ولا شيء قد نَأْنَسُ فيه مثل ذلك السّقوط أحسن من مصنّف ريبو ذي العنوان في التّخيّل المبدع. فهو في هذا الكتاب، قد التمس أن يحلّل آلية إبداع الصّور الجديدة. ولكنّه، بالطّبع، فهو قد وضع المسألة بالمعاني نفسها الّتي كان يمكن أن يضعها تان: إذ قد تساءل كيف يمكن أن تأتلف جماعات جديدة أو أوهام، ابتداء من الصّور الّتي تمنحها الذّاكرة. وبحقّ، فهو قد ابتدأ وهويؤكّد على حقوق التّأليف :

"كلّ ابداع تخيّليّ يقتضي مبدأ وحدة ". إلاّ أنّ هذا المبدأ الّذي قد أطلق عليه، علىغيرحِرْصٍ منه للبقاء متّفقا مع نفسه، اسم " مركز التّجاذب ونقطة الاستناد "، والّذي رآه بنوع " الفكرة ــ الانفعال الثّابتة "، فليست تنفع، على الجملة، إلاّ لتوجيه أفعال محض آليّة .

فهناك إذا أوّلا تفكيك: أي أنّ صورة الموضوع الخارجيّ يعتورها عمل تفكيكيّ. وأسباب التّفكيك هي " باطنيّة وخارجيّة ". والأولى أي " الذّاتيّة " فهي: (1) الانتقاء من أجل العمل؛ (2) الأسباب الانفعاليّة " الّتي تدبّر الانتباه " ؛ (3) وأسباب ذهنيّة " ونشير بهذا الاسم إلى قانون العطالة الذّهنيّ أو قانون الجهد الأقلّ (ص)" . أمّا الأسباب الخارجيّة فهي " تغيّرات التّجربة " الّتي تعرض موضوعا ما تارة مقترنا بكيفيّة ما وطورا خاليا منها:

" فما كان قد وُجِدَ تارة مقترنا بموضوع ما وتارة مقترنا بغيره، فإنّه يميل للانسلاخ منهما الاثنين
"

وهذا التّفكيك شأنه أن يطلق عددا من العناصر الخياليّة الّتي يمكنها الآن أن تأتلف معا لكي تكوّن مجموعات جديدة. وهنا نحن نصل إلى القسم الثّاني من المسألة:

"أيّ شيء هي أشكال التّرابط الّتي تلزم عنها تركيبات جديدة ولأيّ تأثير هي من شأنها أن تتكوّن ؟ (ض)". فنرى أنّ ريبو قد صاغ هذا السّؤال بمعان ترابطيّة. فالتّرابطات يمكنها أن تُوَجَّهَ وأن تُسَدَّدَ من خارج، ولكنّه سوف تنبغي معجزة حتّى نعلّق قوانينها، كما لو كنّا نبغي تعليق قانون الجاذبيّة. وبالجملة، ومثلما أنّ بعض علماء الاقتصاد قد نصحوا باستبدال الحرّيّة الاقتصاديّة الّتي بشّر بها الخبريّون الانجليز، باقتصاد مُوَجَّهٍ، كذلك يمكننا أن نقول بأنّ ريبو قد استبدل التّرابطيّة الحرّة لتان وميلّ، بترابطيّة مُوَجَّهَة.

وهناك ثلاث أسباب للتّرابط المبدع: سبب " ذهنيّ "، وسبب " انفعاليّ "، وسبب " لاواع. "

فالسّبب الذّهنيّ إنّما هو " ملكة التّفكير بالمشابهة، ونريد بالمشابهة شكلا من المماثلة ناقصا. فالمماثل هو جنس، المشابه هو نوع له. "

أمّا السّبب الانفعاليّ أو " العاطفيّ "، فقد فصّل فيه ريبو القول تفصيلا يسيرا في كتابه التّخيّل المبدع. ولكنّه قد رجع إليه بالقول في مصنّفه منطق المشاعر: فهناك أوّلا ما قد أطلق عليه علماء النّفس التّحليل من ذلك الوقت باسم " التّكثيف"، فأحوال الوعي هي تأتلف لأنّه هناك بينها معنى انفعالي مشترك(ط). " ثمّ ينبغي أن نشير إلى النّقل:

" إذا اتّفق أنّ حالا ما ذهنيّة كانت مُقْتَرِنَةً بإحساس حادّ، فإنّ حالا أخرى مماثلة لها أو شبيهة بها سوف تميل لأن تثير نفس الشّعور... ولو اتّفق أنّ أحوالا ذهنيّة قد وُجِدَتْ معا، فإنّ الشّعور المقترن بالحال الأصليّة، لو كانت حادّة، فسوف تميل لأن تنتقل لسائرهنّ"

فيمكن إذًا أن يكون تكثيف، ثمّ نقل، ثمّ تكثيف مرّة أخرى، وعلى هذا النّمط الاثنيّ، فإنّ عناصر ما مُتَخَيَّلَةً لم تكن في الأصل ذات صلة البتّة بينها، سوف تتقارب وسوف تنصهر في جملة جديدة. أمّا فيما يتعلّق بالسّبب اللاّواعي، فهو ليس من طبيعة مغايرة للسّببين الآخرين: فهو سبب ذهنيّ أوانفعاليّ؛ ما عدا أنّه ليس له أن يكون، على جهة المباشرة في متناول الوعي.

والحقّ أقول أنّه لم يكن من مَنْدُوحَةٍ لريبو أن يلوذ باللاّوعي، لأنّه لا سبب واحد من الأسباب الّتي بسطها هو يظهر للوعي. فنحن لا نعي البّتّة بالتّفكيك، ولا نعي البتّة بالتّأليفات الجديدة : بل الصّور تبرز دفعة واحدة، وهي تُعْطَى على نحو أوّليّ بنحو ما هي هي. فكان لا بدّ إذًا من أن نضع على سبيل الفرض بأنّ عملا كاملا هو يحصل خارج الوعي. وأنّه لا التّرابطات ولا الأسباب التّأليفيّة هي تظهر لنا: فكلّ هذه الآليّة المُبْدِعَةِ إنّما هي محض فرض. فريبو مثله مثل تان لم يحتفل إذا بوصف الواقعات. وإنّما قد بدأ بالتّفسير. فعلم النّفس التّأليفيّ إذًا، في مبتدئه، قد بقي علما نظريّا مثله مثل علم النّفس التّحليل. فهو قد اقتصر فقط على تركيب استنتاجات مجرّدة لّما زاد عاملا في التّركيبات. وكان قد التمس من أجل أن يؤسّس علم نفس على نمط البيولوجيا كما كان الآخر قد رام تأسيسه على نمط الفيزياء. أمّا الصّورة، فقد بقيت عند ريبو كما كانت عند تان مَثَلاً بِمِثْلٍ. و لم تَحُلْ عن ذلك لزمن طويل.

*

* *

وهو مع ذلك إنّما مع نهاية القرن كان قد حصل ما اصطلح على تسميته بالثّورة الفلسفيّة. فبرجسن في مصنّفيه الاثنين، مقالة في المُعطيات الأوّليّة للوعي والمادّة والذّاكرة الّذين ظهرا خِلْفَةً سنتي 1889 و1896، كان قد انبرى بنحو الخصم اللّدود للتّرابطيّة: إنّ التّصور الكلاسيكيّ للحبسة والأحياز الدّماغية ليس من شأنها أن تثبت عند نقد لها ؛ والصّورة الذّكرى هي شيء آخر وأكثر من أن تكون مجرّد إحيائيّة دماغيّة ؛ والدّماغ ليس وظيفته بأن يخزن الصّور؛ والإدراك هو اتّصال أوّل بالشّيء ؛ وبأَخَرَةٍ، فإنّ ذلك المفهوم الّذي أحدثه ريبو وهو مفهوم التّأليف، فسوف يُغَيَّرُ كامل التّغيير : فالتّأليف ليس هو مجرّد علّة تَقْعِيدِيَّةٍ ؛ بل الوعي بأسره هو تأليف، إنّه عين ضرب الوجود النّفسيّ ؛ وليس هناك أجزاء صلبة في سيّال الوعي، ولا تشافع أحوال : وإنّما الحياة الباطنيّة إنّما تتحقّق بنحو كثرة من التّنافذ، إنّها تَدُومُ. إنّ كلّ هذه الإثباتات المشهورة ظاهر من أمرها أنّها مدعوّة لأنّ تجدّد علم النّفس الصّورة. وبحقّ ، فكثير أولائك الّذين اعتقدوا ذلك، وهو يوجد مادّة علميّة كاملة تتحدّث عن مسألة الصّورة البرجسونيّة. ولنذكر فقط مقالة كيرسي ذات العنوان " في نظريّة برجسونيّة للصّورة(ظ)" ومقالة شيفاليي و بويير "من الصّورة إلى الهلوسة (ع)." ومع ذلك فإنّ فحصا فَطِنًا للتّصوّرات البرجسونيّة إنّما من شأنها أن ترينا أنّ برجسن، على استعماله لمصطلحات جديدة، فهو إنّما يتلقّى مسألة الصّورة على وجهها الكلاسيكيّ وأنّ الحلّ الّذي ارتضاه لا يأتى البتّة بشيء جديد(12).

وبَعِيدٌ عن أن يكون برجسن قد نظر للأمر نظرة علم نفسيّة بحتة: وإنّما نلفى في نظريّته عن الصّورة كلّ ميتافيزيقاه، فلا بدّ أن نفحص أوّلا عن هذا المبتدأ الميتافيزيقيّ ما لو رمنا أن نفهم العمل الّذي ينسبه للصّورة في حياة الذّهن .

إنّ بارجسن قد جعل من الكون عالما من الصّور، مثله في ذلك مثل الخبرانيّين الّذين كان يناقضهم أو هيوم أو الواقعييّن الجدد. إنّ كلّ واقع فله " نسبة ما " بالوعي أو مشابهة ما به أو إضافة ما إليه ؛ وهو لأجل هذا السّبب كانت الأشياء كلّها الّي تحفّ بنا

قد سُمِّيَتْ بالصّور. إلاّ أنّه، إن كان هيوم قد قصر اسم الصّورة على الشّيء من حيث ما هو مُدْرَكٌ، فإنّ بارجس يَبْسطُهُ على نوع نوع من الواقع: فليس موضوع المعرفة بالفعل فحسب ما هو صورة، بل كلّ موضوع ممكن لأن يصير مُتَمَثَّلاً.

" إنّ الصّورة يمكن أن تكون من غير أن تكون مُدْرَكَةً ؛ ويمكن أن تكون حاضرة من غير أن تكون مُتَمَثَّلَةً(غ). " (13)

فالتّمثّل لا يزيد شيئا للصّورة، إنّه لا يمدّها بأيّ خاصّيّة جديدة، و لا بإضافة من الإضافات: بل هي تسبق بالكون في الواقع وبالقوّة وعلى الحياد من قبل أن تصبح تمثّلا واعيا: إنّها موجودة في الصّورة. والصّورة كي توجد بالفعل، فبالواجب أن تُفْرَدَ من بين الصّور الّتي تفعل فيها، وأنّه " مكان أن تبقى ملتبسة بين ما يحيط بها بنحو شيء من الأشياء، فإنّها تنفصل عنه كاللّوحة(ف)"

فإذن، لم يكن صحيحا أن نميّز كما كان قد فعل ديكارت، بين الشّيء وصورة الشّيء، وأن نأخذ غِبَّهَا في التماس كيف يرتبط ذانك الموجودان، و لم يكن صحيحا أن نردّ، كما كان قد فعل باركلي، حقيقة الشّيء إلى حقيقة الصّورة الواعية، و لا أن نرفع، كما كان قد فعل هيوم، إمكانيّة الوجود في ذاته للواقع، والحال أنّ الصّورة وحدها الّتي تكون معروفة: ففي الواقعيّة البرجسونيّة، إنّما الشّيء هو الصّورة ، والمادّة هي مجموع الصّور :

" هناك بين الصّور فرق فقط بالدّرجة، وليس فرق بالطّبع بين أن توجد وأن تكون مُدْرَكَةً"

على معنى أنّ مجموع الواقع بأسره هو يُعْطَى أوّلا بنحو المشارك للوعي، أو بالحَرِيِّ، بنحو الوعي: وإلاّ فإنّ هذا الواقع لم يكن ليصير البتّة واعيا، أي لم يكن ليستعير خاصّية

هي غريبة عن طبيعته. إنّ برجسن لم يكن يظنّ بأنّ الوعي إنّما يفتقر بالضّرورة لُمتَعَلَّقٍ، أو، كما يقول هوسّرل، بأنّ كلّ وعي، فهو أبدا وعي بشيء ما. بل الوعي إنّما يبدو لديه بنحو الكيف، أوالخاصّية المعطاة أو بنحو شكل من أشكال الواقع المتجوهر. فهو لا يمكنه لا أن ينشأ حيث لم يوجد ولا أن يستأنف الوجود ولا أن ينتهيه. وبالعكس، فالوعي يمكنه أن يوجد وهو مفارق لكلّ فعل أو أيضا مفارق لكلّ شكل من أشكال أن يكون حاضرا، أي في حال محض قَوَوِيَّةٍ وقد خَصَّ بارجسن هذا الواقع ذو الصّفة السّرّية بنحو اللاّوعي. إلاّ أنّ اللاّوعي الّذي يظهر هاهنا، إنّما هو على التّخصيص من نفس طبيعة الوعي: ليس يوجد، لدى بارجسن عدم وعي، وإنّما فحسب وعي ذاهل عن ذاته. وليس يوجد ثخونة تعارض النّور فتتلقّاه، لتكوّن بذلك موضوعا مضاء: بل هناك نور محض، وفوسفورسيّة متروعة من مادّة مضاءة، ما عدا أنّ هذا النّور المحض والمبثوث في كلّ مكان، لا يصير بالفعل إلاّ عندما ينعكس على سطوح ما شأنها أن تصلح بنوع الشّاشة بالنّسبة إلى سائر الأقاليم الضّوئيّة. فههنا يوجد نوع من قلب للتّشبيه التّقليديّ: فمكان أن يكون الوعي هو ضوء ينبعث من الذّات إلى الشّيء، فقد أصبح ضوئيّة تنبعث من الشّيء إلى الذّات.

وهذا المركز مركز الإنعكاس والظّلمة معا الّذي يُخْرِجُ إلى الفعل الوعي الموجود بالقوّة، إنّما هو الجسد. إنّه الجسد الّذي بِعَزْلِهِ لبعض الصّور، فإنّه يجعلها تمثّلات بالفعل (14). فكيف ياتُرَى يحصل مثل هذا الانتقال ؟

يقول برجسن نحن لسنا بحاجة لأن نستنتج الوعي، لأنّنا حينما نضع العالم المادّي فإنّنا نضع مجموعة من الصّور. وأنّه لا وجه في أن نستخلص الوعي من الشّيء، لأنّ عين وجود الشّيء هو وعي. على أنّ برجسن لن يكفه أن يكون قدّ غيّر في الألفاظ حتّى يكون قد حلّ الإشكال، كما كان هو قد توهّم: إذ قد بقيت مسألة أن نعرف كيف كان يمكن الانتقال من الصّورة اللاّوعية إلى الصّورة الواعية(15)، وكيف كان يمكن الانتقال من مَا

بِالقوّة إلى مَا بالفعل. ثمّ، ليت شعري، أفمن العقل أنّه يكفي بأن نفصل صورة ما من سائر الصّور حتّى تستفيد تلك الصّورة، فجأة، الشّفافيّة والوجود لذاته الّذي شأنه أن يجعلها واعية ؟ وإلاّ، فلو كنّا نُقِرُّ بأنّها هي لَمِنِ الأوّل إنّما تملك تلك الصّفة، فليت شعري كيف يُقْبَلُ أنّ تلك الشّفافيّة لم تكن موجودة لا لذاته و لا لذات من الذّوات(16) ؟ أمّا برجسن فقد كان يرى أمرا غير ذي بال تلك الخاصّيّة الجوهريّة في الوعي الّتي هي إنّ الوعي إنّما يظهرعلى التّحصيل بنحو الواعي؛ ولسبب أنّه كان قد خلط بين العالم والوعي وقد أُخِذَ بنوع الكيف القريب من أن يكون جوهريّا، فهو أيضا قد ردّ الوعي النّفسيّ إلى مجرّد نوع من القشريّة الظّاهريّة الّتي يمكن أن نصف ظهورها ولكنّها هي تَنْبُو عن التّفسير.

وبخاصّة، كيف ينقلب الوعي اللاّواعي واللاّشخصيّ إلى وعي واع، ووعي ينتسب لذات فرديّة ؟ وكيف يمكن للصّور المُتَمَثَّلَةِ بالقوّة بصيرورتها " حاضرة " فهي تنطوي فجأة على وجود " الأنا ". ذلك ما لم يبيّنه برجسن. ومع ذلك فإنّ نظريّة الذّاكرة بأسرها إنّما تنبني على مبدأ وجود مثل تلك الذّات وعلى مبدأ إمكانيّة أن تستملك الذّات بعضا من الصّور وأن تستحفظها.

إنّ الجسد يفعل بنحو وسيلة انتقاء ؛ ولِمَكَانِ الجسد تصير الصّورة إدراكا ؛ والإدراك هو صورة " قُرِنَتْ إلى فعل ما ممكن لصورة ما معيّنة(17) " و الّتي هي الجسد عينه. ولكن كيف لهذه النّسبة أن تُبْدِعَ ظهور ذَاتٍ من شأنها أن تسمّي ذلك الجسد بجسدي " أنا " وأن تسمّي سائر الصّور " بتمثّلاتي أنا " ؟

وقد قال بارجسن " إن أُعْطَ الصّور على نحو عامّ، فإنّ جسدي بالضّرورة سوف ينتهي بالارتسام بينها بنحو الشّيء المتميّز، وذلك لأنّ الصّور هي تتغيّر دائما، وهو يبقى لا يتغيّر "

و هذا التّعليل لَفَكةٌ: لأنّ الحركة والثّبات هما بلا شكّ يُشَخِّصَانِ المادّة، على لغة ديكارت، أو " الصّور" على لغة برجسن. ولكنّهما لا شكّ هما لَيُبْقِيَانِ للطّبيعة مادّتها، وللصّورة صفة كونها صورة؛ فالثّابت لا يظهر بنحو "المركزيّ "؛ و" المركز " لا يظهر بنحو الفاعل، وبخاصّة الفعل نفسه، فلِكَوْنِهِ ليس هو البتّة إلاّ صورة، فليس من شأنه أن ينشأ ذاتا " تُلْحِقُ الأفعال إلى ذاتها . "

وغير شكّ أنّه ليس ذلك ما أراد قوله برجسن على التّحقيق؛ إذ في الواقع، لا بدّ أن نضع أنّه يوجد بين الصّور فكر يُعَرَّفُ بأنّه ذاكرة. وهذا الفكر يُجْرِي بين الصّور الّتي يتلقّاها مقارنات وتأليفات، وهو الّذي يفرّق جسده هو عن سائر الصّور المحيطة به. وبحقّ :

" فالصّور بعيدما تُدْرَكُ فإنّها تثبت بالذّاكرة وتصطفّ بها "

و لكن ذلك إنّما يُلْقِي بنا بين شكوك ممتنعة على الحلّ.

فأوّلا، لو صحّ أنّ الكلّ هو وعي، فأيّ شيء هو وعي مُعَيَّنٌ ؟ أفهو فعل ووحدة، أي واقعة ممتازة عن سائر الوقائع، ومن شأنها أن تصير واعية ؟ فحينئذ فسيكون خروجا عن حَدِّ السَّدَادِ أن نسمّي الوقائع الانفعاليّة الّتي من شأن الوعي أن يأخذها، ب" الوعي "، وأنّنا سوف نعود إلى ميتافيزيقا ليست تبدأ من العالم من حيث هو وعي، وإنّما من وُعِيٍّ بإزاء العالم. أم هل ما يُشَخِّصُهُ هو محتواه هو الّذي يكون قد انتقاه الجسد المقترن به ؟ ولكن آنئذ، فسوف يمتنع أن نفهم كيف يفترق الجسد نفسه ومعه صوره المقترنة به عن سائر الأجساد ومعها سائر الصّور المحيطة بها، إذا كانت علاقة الفعل بين الصّورة الجسد وسائر الصّور إنّما هي نفسها صورة .

وهو مع ذلك إنّما الحلّ الثّاني هذا الّذي كان قد ارتضاه بارجسن(18)

ولكن هاكم أنتم شكّا آخر. كيف الصّورة تنقلب إلى صورة ذكرى ؟ فالصّورة هي بالجملة، شيء ما يفرّقه الجسد، وافتراقها ذاك هو ما يخلع عليها صفة أخرى : ألا وهي صفة كونها مُتَمَثَّلَةً. لكن، كيف حينما يكفّ فعل الجسد، يمكن أن تبقى الصّورة متفرّدة وتستحفظ بخاصّية كونها تَمَثُّلاً(19) ؟ فإنّ الطّاولة كان ينبغي أن ترتدّ طاولة واعية بالقّوّة حالما أكفّ عن النّظر إليها، لأنّها حينئذ سوف تسترجع علاقاتها مع سائر صور العالم بأسرها ؟ فكيف كان يمكنها إذًا أن تبقى في نفس الوقت طاولة بذاكرتي ؟ أو ربّما إذًا أنّ التّمثّل ليس يُعَرَّفُ فقط بتفرّد الصّورة وإنّما يظهر بنحو وجود ممتاز كلّ الامتياز عن الشّيء(20) ؟ والمرور من الفصل الأوّل إلى الفصل الثّاني من المادّة والذّاكرة كان قد حصل بتوسّط سفسطة محضة: إنّ الصّورة التّمثّل هي أوّلا صورة مُفْرَدَةٌ على جهة المثال، و تكون بالفعل موصولة إلى جميع الصّور الأخرى، ثمّ هي عندما تصبح صورة ذكرى، فنتبيّن أن انفرادها على جهة المثال ينقلب إلى انفراد حقيقيّ، فتنفصل عن العالم وتنقلب إلى الذّهن. لقد أضلّت بارجسن مقايسة مادّيّة بين الصّورة واللّوحة: فمثله مثل رجل كان بعد أن عزل قطعة من مشهد طبيعيّ لأنّه نظر إليه من خلل منظار، فقد رام أن يأخذ معه ليس فقط المنظار، بل وأيضا قطعة المشهد الطبيعيّ الّتي قد امتازت به. وإنَّ كلّ نظريّة بارجسن في الذّاكرة إنّما هي مبنيّة على سفسطة نتبيّن منها الصّفة الواقعيّة لهذه النّظريّة؛ لأنّ الصّورة الذّكرى تلك الّتي تأخذها الذّاكرة معها كما نحمل لوحة نخلعها من الجدار، مَثَلاً بمِثْلٍ (فالذّاكرة تلتقط الصّورة على طول الزّمن وفي كلّ الوقت الّذي تنشأ فيه). وبارجسن لم يغفل بأنّها هي أيضا الصّورة الشّيء، وبأنّها تلتبس بسائر الصّور وهي موجودة من غير أن تكون مُدْرَكَةً، ومن هنا، فقد أعطى بارجسن، متردّدا بين المعنيين الاثنين لعبارة "صورة"، للصّورة الذّكرى كلّ امتلائيّة الموضوع؛ بل إنّما هي الموضوع نفسه منظورا إليه على نمط من الوجود آخر.

فتكوّن الذّكرى هو مزامن إذا لتكوّن الإدراك(21)؛ وهو إنّما بانقلاب الصّورة الشّيء إلى تَمَثُّلٍ في نفس الوقت الّتي تكون فيه مدركة، إنّما تنقلب هذه الصّورة إلى ذكرى.

"إنّ تكوّن الذّكرى ليس البتّة بمتأخّر عن تكوّن الإدراك، بل هو معاصر له. وفي كلّ الوقت الّذي يكون فيه الإدراك يتكوّن، يطيف بجانبه الذّكرى المناسبة له(ق)"

والذّكرى الّتي كانت قد تكوّنت:

"تكون دفعة واحدة كاملة ؛ والزّمن ليس يمكنه أن يضيف شيئا لصورته إلاّ ويخرجها من حدّ طبيعتها ؛ وإنّما يحفظ لها في الذّاكرة مكانها وزمانها(ك)"

فلعمري إنّ التّصّور الّذي يعرضه بارجسن هاهنا عن الصّورة، ما أبعده عن أن يكون مختلفا، كما كان يزعم، عن التّصوّر الخبري: فعنده مثلما كان عند هيوم، إنّما الصّورة هي عنصر للفكر ملتبس على جهة الحقيقة بالإدراك، ويتّصف بنفس الانفصاليّة والفرديّة الّتي يتّصف بها الادراك. وهي، لدى هيوم، إنّما تظهر بنحو وهن في الادراك، وصدى يتبعه في الزّمن؛ وأمّا بارجسن فقد جعل منها ظلاّ يلازم الإدراك: وفي الوضعين الإثنين، فهي نسخة حقيقيّة للشّيء، ومثلها مثل الشّيء فهي ثخينة ولا تقبل النّفاذ فيها وذات صلابة وجمود، أي هي نفسها شيء.

"فالصّور ليس لها أن تكون أبدا إلاّ أشياء "

وهو من أجل ذلك نحن سوف نرى بأنّ دخول الصّورة في حياة الذّهن إنّما يقترب أيّما اقتراب لدى بارجسن من دخولها لدى الخبريّين. وذلك لأنّ الصّورة هاهنا قد عرّفناها أيضا أوّلا بنحو ما " ينطبع بالذّهن "، وبنحو المحتوى الّذي الذّاكرة إنّما هي مجرّد قابل له، وليس بنحو اللّحظة الحيّة في الفعل الرّوحيّ.

وبارجسن كان مع ذلك قد نبّه بأنّه، على خلاف الخبريّين، فهو يثبت وجود خلاف في الطّبيعة، وليس فقط بالدّرجة، بين الإدراك والذّكرى. إلاّ أنّ نفس هذه التّفرقة، وهي

تفرقة ميتافيزيقيّة أحرى من أن تكون تفرقة نفسيّة، فمن شأنها أن يلزم عنها شكوك أخرى. إذ كنّا قد رأينا ما الإدراك : إنّه الصّورة مُلْحَقَةً إلى عمل ما ممكن للجسد، ولكن هي تكون غير منفكّة بَعْدُ عن التباسها بسائر الصّور؛ والذّكرى هي صورة منحازة، مجتزأة من سائر الصّور كاللّوحة. وكلّ واقع يملك معا هاتين الخاصّتين: إنّه يهيّأ الجسد للفعل، وهو يرسب في الذّهن بنحو الذّكرى الغير فاعلة .

" إنّ الحاضر ينشطر في كلّ آن، وهو ينبجس، إلى خيطين متناظرين، خيط يتخلّف في الماضي بينما الأخر يندفع إلى المستقبل (ل) "

فهناك إذا بين الذّكرى الغير فاعلة والّتي هي فكرة خالصة، والإدراك الّذي هو نشاط فكريّ حركيّ، فرق عميق. ولكن هذه التّفرقة، ففضلا عن أنّها في الحياة المتعيّنة ليس من شأنها أن تمكّننا من فرز الذّكرى الّتي هي بالفعل (صورة هذه الطّاولة الّتي عاودت الظّهور) من الإدراك، فإنّه من المستحيل أن نفهم ما معنى ذلك الانشطار الأبديّ للحاضر، مثلما قد كان مستحيلا آنفا أن نفهم كيف أنّ إفراد مؤقّت للشيّء هو جاعل منه فجأة تمثّلا: فالصّورة المجازيّة عن انبجاسيّة منشطرة إنّما نلفى بها نفس السّفسطة الأولى .

إذ أيّ شيء لعمري هو الحاضر ؟ " إنّ حاضري هو بالذّات حسّي حركيّ " إنّه " قَطْعٌ " يوقعه الإدراك العمليّ في كتلة تكون قيد السّيلان. وذلك القطع هو " العالم الماديّ" على التّحصيل. وهو أيضا " شيء متعيّن بإطلاق، ويقطع عن الماضي"

إنّ عدم الكفاية الميتافيزيقيّة لمثل هذا التّعريف للحاضر والدَّوْرَ الّذي يلزم عنه (لأنّ الحاضر العمليّ إنّما يقتضي حاضرا انطلوجيّا يجعله ممكنا) ليظهران لعين باصرة. ولكن ليست غايتنا أنّ نخصّه بالنّقض. فَلْنَأْخُذْهُ كما يعرض لنا: فنتبيّن في الحال أنّ حاضرا ما يكون عملا محضا ليس يمكنه بأيّ انشطاريّة كانت أن يحدث ماضيا غير فاعل، أي ماضيا يكون فكرة محضة منفصلة عن الحركات والإحساسات. فسواء نظرنا لعلاقة عمل ـــ

ذكرى في الذّات أو لعلاقة الصّورة الشّيء والصّورة الذّكرى في الموضوع، فإنّنا لنلفى نفس الفجوة بين ضربين مختلفين من الوجود كان قد أصرّ بارجسن على وضعهما مفترقين (لأنّه قد رام أن يفصل الرّوح من المادّة، والذّاكرة من الجسد)، والَّذَيْنِ كان، مع ذلك، يريد ردّهما إلى الوحدة: وهو قد لاذ من أجل تعليله لهذين الأمرين المتناقضين بتلفيقيّة بين الوعي والمادّة. ولكنّه، وبسبب أنّه كان يخلط دائما بين النّوام والنّواز **(22)**(م) فلقد أفضى به الأمر لأن يخلع على تلك الواقعة التّلفيقيّة الّتي يسمّيها الصّورة، تارة معنى نوّامي، وأخرى معنى نوازي، بحسب ما تقتضيه حاجة بنائه النّظريّ. أمّا توحيد، فلا توحيد البتّة : وإنّما إبهام دائم، وانزلاق أبديّ وسيّء القصد من مجال إلى آخر .

فإذًا بارجسن كان قد رام أن يفسّر ما كان أهل الخبريّة يعدّونه بنحو المُعْطَى: أي وجود الصّور النّاشئة من الإدراك. ولقد رأينا أنّه قد أخفق في ذلك. إلاّ أنّ الرّأي الّذي كان يراه ليضطرّه لأنّ يحلّ مَطْلَبًا آخر: وهو كيف يمكن للصّورة أن تعاود الانْسلاَكَ في العالم الحسّي الحركيّ للجسد والإدراك ؟ وكيف يعود الماضي حاضرا .

فالصّورة اللّوحة إنّما تبقى بقاء حقيقيّا في الذّاكرة؛ ومثلها مثل الصّور الأشياء فيمكنها أن تكون إمّا مُوعَى بها بالفعل، وإمّا موعى بها بالقوّة، ممّا يجعلها تكون في حال لاموعى بها. وإذ أن جلّ ذكرياتنا هي غير موعى بها، فكيف عساها أن ترجع إلى الوعي ؟

إنّا نجد بهذا الشّأن، لدى بارجسن نظريّتين متنافرتين، وهما مع ذلك، لم يميّز بينهما تمام التّمييز: الأولى تضرب بأصلها في علم النّفس، وفي البيولوجيّة البارجسونيّة؛ والأخرى فتتلاءم مع الميولات الميتافيزيقيّة والنّفسانيّة لبارجسن .

والنّظريّة الأولى تبدو أوّلا على غاية من البيان: فماهو بالفعل هو الحاضر؛ ويحدّ الحاضر بكونه فعل الجسد. واستحضار ذكرى ما إنّما هو جعل صورة ما ماضية حاضرة: على أنّ الصّورة المُسْتَحْضَرَةَ ليست مجرّد انبعاث للصّورة المخزّنة، وإلاّ ما كان لي لأفهم

كيف إنّني استحضر صورة لوجه أملك عنه كثرة من الذّكريات المختلفة تتناسب مع كثرة من الإدراكات، صورة واحدة ربّما ليست تبلغ أن تستوفي على جهة التّمام ولو واحدة من الذّكريات المُسْتَحْفَظَةِ. فلابدّ للصّورة، حتّى تعاود الظّهور في الوعي، من أن تَنْسَلِكَ في الجسد، والصّورة النّفسانيّة والموعى بها هي تتجسّم في الجسد وفي الآليات الحركيّة للذّكرى المحضة واللاّفاعلة واللاّمُتَبَيَّنَةِ والّتي تقوم باللاّوعي. فأن يعيش، عند الذّهن، إنّما هو أبدا " أن ينسلك بين الأشياء بتوسّط آليّة ما ". فالذّكرى هي تُذْعِنُ إلى هذا الشّرط ؛ فهي إذا كانت محضة فإنّها تكون " ناصعة، دقيقة، إلاّ... بلا حياة"؛ وكأنّها تلك الأرواح الّتي كان إفلاطون قد تكلّم عنها، والّتي لا بدّ لها من أن تهبط إلى الجسد حتّى يمكنها أن تصبح بالفعل : إنّها موجودة بالقوّة، وعاجزة. فهي محتاجة إذًا حتّى تصير حاضرة، لأن تنسلك في هيئة جسدانيّة؛ وبعد أن تكون قد نُودِيَتْ من قعر الذّاكرة، فإنّها تستحيل إلى ذكريات صور فتنسلك في مخطّط حركيّ وتصبح عندئذ واقعة فعّالة، أي صورة. وبهذا المعنى " فإنّ الصّورة هي حال حاضرة ولا يمكنها المشاركة في الماضي إلاّ بطريق الذّكرى الّتي كانت قد خرجت منها " وقد أكّد بارجس على عمل الحركة؛ و بيّن أنّ كلّ صورة بصريّة أو سمعيّة، وغير ذلك، فهي مقترنة أبدا بِمُبْتَدَأ من الحركات، وابتداع لمخطّطات حركيّة. فلو أخذنا بهذه النّظريّة، فسوف تظهر الصّورة بنحو بناء حاضر، وبنحو الوعي بهيئة ما تحدّدها تحديدا حاضرا حركات الجسد. ومن ذلك فسيلزم أمران اثنان: فأوّلا لن يكون هناك شيء البتّة من شأنه أنّ يفرز الصّورة من الإدراك الّذي هو أيضا هيئة حاضرة، والصّورة سوف تكون مثلها مثل الإدراك عملا وليس معرفة ؛ وبِأَخَرَةٍ، فإنّ الصّورة لن تكون ذكرى وإنّما خلقا جديدا يتحدّد بحسب الهيئات الّتي ما تفتأ تتجدّد للجسد.

ولكن، إن كان بارجس قد عرّف الوعي تعريفا حياتيّا، بنحو فعليّة تنشأ من الهيئة الجسدانيّة، فالوعي هو أيضا، لديه، ذلك البعد الّذي يفصل العمل من الوجود الفاعل، وتلك القدرة على الفرار من الحاضر والجسد، أي هو الذّاكرة. ومن هنا كانت الوجهة

الثّانية في نظريّته في الصّور : إنّ الذّكرى ليست فحسب مُوعَى بها من حيث هي حاضرة، بل ومن حيث هي ماض كذلك. فمن أجل ذلك كان بارجسن قد قبل، كما قد رأينا، في مقالته " تذكّر الحاضر"، بأنّه في نفس الوقت الّذي ندرك فيه موضوعا، فيمكننا أن نملك عنه ذكرى، وهو مايفسّر تلك الظّاهرة المعروفة بالنّسيان المساوق وحينئذ، فإنّ فعليّة الذّكرى، ليس من شكّ، لا يكون يحدّدها الجسد، لأنّ التّمثّل الّذي ينشأ من الهيئة الجسدانيّة المتعلّقة بالموضوع إنّما تُسَمَّى بالإدراك. فالذّكرى تملك هاهنا وعي خاصّ يجعلها أهلا لأن تكون حاضرة بنحو الذّكرى، أمّا الإدراك فهو حاضر بنحو الإدراك.

ومن هنا، فإنّ الجسد لا يظهر على أنّه ذو غناء للذّكرى على نحو مُحَصَّلٍ: وإنّما قُصَارَى ما يُرَادُ منه هو أن لا يعيق الذّكرى من الظّهور، ولم يعد الأمر يتعلّق بانسلاك الذّكرى في الجسد، بل إنّما يتعلّق بأن نلغي الجسد، بوجه ما، كما يحصل ذلك في النّوم حيث يضعف توتّر الجهاز العصبيّ. فالحلم، وظاهرات الذّاكرة المفرطة لترينا أيّ وفرة من التوهّمات يمكن أن تلحق مثل ذلك الإفناء الفيزيولوجيّ.

ولكن، لو صحّ، على ما تراه هذه النّظريّة بأنّ الوعي هو موصول بلا توسّط بالرّوح، فإنّ قدرة الجسد على صرف وعي الذّهن وجعله ملتبسا بالعمل تصبح ممتنعة عن الفهم؛ إذ لسنا نرى ما الشّيء الّذى عساه أن يمنع الصّور الذّكريات من أن تكون أبدا واعية.

فمن أجل ذلك كان بارجسن، كما كنّا قد رأينا، قد احتفظ بالنّظريّتين معا: إنّه الجسد الّذي يجعل الذّكرى ذات فعليّة، والّذي يخرجه إلى الوعي البيّن ـــ وهو أيضا الذّكرى الّتي شأنها أن تجعل من الإدراك الّذي هو مجرّد مخطّط حركيّ، تَمَثُّلاً واعيا. فكيف ليت شعري عسى أن يحصل مثل هذا الوصل، بالحقيقة ؟

إنّ الإدراك، أي العمل الحاضر يبدع المخطّط الحركيّ؛ ولكن ما يُعَيِّنُ ذكرى ما للانسلاك فيه، إنّما هو ضرب من القوّة تنتسب بالاختصاص لتلك الذّكرى: ومع أنّ تلك الذّكرى لم تكن فعّالة، فإنّ بارجسن قد عَدَّ أنّه لها ميولات وقوى سحريّة كقوى الجذب الّتي كان يعدّها هيوم للصّور. فالصّور، عند بارجسن، هي تَرُومُ من أجل أن " تندفع إلى النّور الكامل " ولا بدّ من عناء حتّى " نكبح ظهورها ". وكلّما عرض استرخاء، فإنّ " الذّكريات الثّابتة، وقد أحسّت أنّه قد رُفِعَ عنها الحجاب الّذي كان يبقيها تحت الوعي، فإنّها تأخذ في الحركة "... إنّما هو لَبِطريق توتّر حقيقيّ كان الجسد يصدّ ظهور مجموع الذّكريات الّتي تروم أن توجد كلّها، والّتي هي من جهة الحقّ **en droit** ليمكنها ذلك. ولكن هذه الاستعارات هي في أقلّ ما نقول عنها إنّها لسقيمة. إذ ما سيكون إِذًا ما اعتبرناه أوّلا للجسم من أنّه يدخل بنحو الشّاشة والعاكس ؟ وماذا عسى أن يبقى من أمر التّعريف المشهور: " اللاّوعي هو اللاّفاعل " (23) ؟ إن بارجسن يُشْبِهُ أنّه كان قد نسي ذلك لّما قد أخذ في وصفه " شطحات " الذّكريات.

وأيضا، من أين كان قد تأتّى للذّكريات شهوتها في أن توجد الوجود الفعليّ ؟ فالماضي، حسب بارجسن، هو حقيقيّ، على الأقلّ، بنفس قوّة الحاضر الّذي ما هو إلاّ نهايته (24) ؛ فالتّمثّل اللاّواعي هو يوجد تمام الوجود مثله مثل التّمثّل الواعي؛ فمن أين تأتّى له إذا هذا التّهافت من أجل التّجسّم في جسد هو ذو طبيعة غريبة عنه، والّذي هو لا يفتقر إليه البتّة من أجل أن يوجد ؟ وما بال الذّكريات، مَكَانَ أن تكون عاطلة والأمر عندها مُسْتَوٍ، فقد كانت " متأهّبة... ويشبه أن تكون مترصّدة ؟ " وعلى العموم، فأن يُخْلَعَ على عناصر غير متّصلة، وعلى محتويات وعي كنّا في الأوّل قد فصلناها كلّ الفصل عن الوعي الكلّيّ، نشاطا منظورا إليه بنحو نمط من الفعل الرّوحيّ، فإنّ ذلك، لسقوط في اتّخاذ مفاهيم فيزيائيّة سحريّة على غاية من الشّناعة.

ولا هو أيضا طبيعة ذلك النّداء الّذي يبعث به الإدراك للذّكرى هو ببيّن. فالإدراك ليس هو تَمَثُّلاً وإنّما مخطّطا حركيّا، وهذا المخطّط إنّما يلتمس لتأسيس الصّورة الّتي شأنها أن تلتبس بالإدراك. ولكن، وهنا أيضا، فما ___بال الإدراك الّذي هو بالطّبع فعل وليس بتأمّل، إنّما يروم أن ينقلب إلى تَمَثُّلٍ. ولا سيّما، فلو كان الإدراك ليس بتمثّل، ولو كانت الذّكرى إنّما هي ليست إلاّ نسخة وظلاّ للإدراك بالتّمام، فمن أين ليت شعري عسى للتّمثّل أن ينبجس؟ قال بارجسن " إنّها الذّكرى الّتي تجعلنا نرى ونسمع. والإدراك ليس من مقدوره أن يستحضر الذّكرى الشّبيهة به. " إذ أنّه ينبغي أن يكون بَعْدُ قد اتّخذ شكلا: ولكنّ الشّكل لا يتأتّى إلاّ من الذّكرى. والإدراك هو الصّورة مُلْحَقَةً إلى ضرب من الهيئة الجسدانيّة؛ وهذه الهيئة تكون أوّلا عامّة جدّا ولا تتبع إلاّ عن تحديدات جدّ خارجيّة للموضوع؛ وهي إنّما بطريق الذّكرى هي تزداد عمقا و تظفر بدلالة. أمّا من أين هذه الأشكال الأولى والدّلالات الأولى عساها أن تتأتّى، فذلك ما لم يبيّنه بارجسن في موضع من المواضع. ثمّ إنّه لو صحّ كما قد أفاض بارجسن القول فيه في مصنّفه المادّة والذّاكرة " أن ندرك هو أن نتذكّر " مع اعتبار معنى الإدراك هنا لا بنحو الإدراك الخالص(25)، وإنّما بنحو التّمثّل في الحاضر، فسوف يجب أن نقبل بواحد من الأمرين : إمّا أنّ الصّورة، على ضدّ ما سبق القول به، هي لا تحمل معها علامة أصلها الماضي بل تُعْطَى بنحو الحاضر ــ وإمّا أنّ الإدراك هو بالاضطرار إنّما يُعْطَى بنحو الصّورة القادمة من الماضي. وهاهنا أيضا نرى كيف أنّه ما بين الصّورة الذّكرى الّتي هي قطعة من الماضي متجسّمة في مخطّط حركيّ حاضر، والإدراك الّذي هو مخطّط حركيّ حاضر حيث تتجسّم ذكرى ماضية، لسنا نصيب من فرق حقيقيّ. وأيًّا كانت جهود بارجسن، فهو قد أخفق في أنّ يفرّق بينهما، وإنّما لنلفى في صميم نظريّاته المُمَوِّهَةِ، نفس إثبات أهل الخبريّة : أي أنّ الصّورة والإدراك لا يختلفان بالطّبيعة وإنّما فقط بالدّرجة. ومن ههنا، فبارجسن بعدما

أن ميّز دقيق التّمييز بين الصّورة والإدراك من جهة الميتافيزيقا، فإنّه قد أُجْبِرَ لأن يخلط بينها من جهة علم النّفس.

فبقي أن نبيّن أيّ فعل يمكن أن يكون للصّورة الذّكرى في حياة الفكر. لقد سلف أن رأينا أنّ بارجسن كان قد اضطرّ لأن يتصوّر هذا الفعل على طريقة أهل التّرابط، ثمّ رأينا أنّ الصّورة لديه كما لدى هؤلاء إنّما هي عنصر جامد، أَيْ شَيْءٌ. صحيح أنّ بارجسن كان قد حارب أيّما محاربة التّصوّر التّرابطيّ. إلاّ أنّه لم يكن قد فهم أنّ التّرابطيّة إنّما يكون لها أبدا الظّفر على كلّ مَنْ شأنه أن يقبل بمصادرتها بأنّ الصّورة هي شيء، ولو كان ممّن يضع بإزاء ذلك الشيّء وجود الفكر. وهو لم ينتبه لأنّ السّبيل الوحيد لأن نقطع دابر ذلك المذهب المتوسّع إنّما يكون بالرّجوع إلى الصّورة نفسها وبأن نبرهن أنّها إنّما هي تختلف بالذّات عن الموضوع. فهو إذن قد أَلاَنَ مفهوم الوعي، ورام لأن يخلع عليها السّيولة والعفويّة، والحياة. ولكن عبثا ما صنع: فلقد أبقى في صلب الدّيمومة المحضة، تلكم الصّور العاطلة، وكأنّها حطام سفن في قعر اليمّ. والكلّ ينبغي البدأ فيه من جديد.

وهذا لا يعني أنّنا لا نجد نقدا شديدا للتّرابطيّة في مصنّفاته. فهو قد انقضّ أوّلا على فكرتيّ التّشابه والتّلاصق بما هما مفهومتان بنحو القوى اللّيّنة: فَبِزَعْمِهِ إنّ الصّور بِمُجَرَّدِهَا لا تملك قدرة سحريّة تجذب بها بعضها البعض: بل التآمها معا إنّما تستفيده من الفعل الّذي تنسلك فيه، أو من الجسد ؛ وكلّ إدراك فهو يمتدّ إلى انفعالات حركيّة تستعمل آليات حركيّة تكون أنشأتها إدراكات مشابهة، وهذه الانفعالات تحدث انفعالات أخرى كانت موصولة بها فيما سبق، وهلمّ جرّا : فذلك ما هو إذا ينبوع علاقات التّشابه والتّلاصق الّتي هي بذلك إنّما ترتدّ إلى ارتباطات آليّة تنتسب للجسد ولذاكرة الجسد أو للذّاكرة العادة. وأيضا الفكرة العامّة ليست هي أثرا لتراكم من الصّور الفرديّة؛ بل هي تُعَاشُ من قبل أن تُتَعقَّلُ ؛ إنّها على التّحصيل انفعال على الجملة لحالة كلّيّة، وهو إنّما

المشابهة بين الانفعالات المتناسبة مع شتّى الحالات ممّا يؤسّس عموميّتها. فالذّهن إِذًا لا يشرع بأن يكوّن صورا من شأنها أن تأتلف فيما بعد حتّى تُعْطِي مفاهيم وارتباطات مخصوصة؛ بل الإدراك إنّما يعطينا تأليفات ليست تنحلّ إلى صور إلاّ بِتَأَخُّرٍ:

" فالتّرابط إِذًا ليس بأمر أوّليّ، وهو بالتّفكيك إنّما نبدأ، و ميل كلّ ذكرى لأن تضمّ إليها غيرها، فإنّما سببه عودة الذّهن بطبعه إلى وحدة الإدراك اللاّمتجزّئة(ن)" .

ولكن كيف يمكن أن تحصل مثل تلك التّجزئة ؟ فالسّؤال لَعظيم، لأنّ بارجسن كان يرى حياة الذّهن بأنّها تترنّح بين قطبين اثنين: قطب الإدراك التّأليفيّ الّذي يعرّف الحاضر، وقطب توجد فيه الصّور كلّ واحدة خارجة عن الأخرى؛ وإنّ الفهم والاختراع والتّذكّر وبالجملة، التّعقّل، إنّما هو أبدا السّعي من قطب لآخر، متنقّلا بين مراتب متوسّطة، تكون أقلّ كثافة من الأولى، وأقلّ تمطّط من الثّانية؛ فأن يعيش الذّهن، ليس هو بأن يصل بين عناصر منفصلة، وإنّما بأن يُشَنِّجَ أو يُمَطِّطَ محتوى ما تأليفيّا يُعْطَى أَبَدًا في تمامه. فليت شعري من أين إِذًا كانت تلك المراتب المختلفة من الوعي موجودة، ولا سيّما، كيف أمكن أن يخرج الماضي أو الحلم من العمل ؟

إنّ العلاقة بين الصّورة والإدراك قد ظهرت من هذا الوصف وكأنّها تختلف غاية الاختلاف عن العلاقة الّتي كنّا رأيناها فيما مضى. فالصّورة كانت تلازم الإدراك كظلّه، بل كانت الإدراك نفسه، وقد تهاوى في الماضي، وهي كانت الصّورة الشّيء وهي مُنْحَازٌ بها فقط عن محيطها حتّى تنقلب إلى صورة لوحة: أمّا الآن، فبالضدّ، فيشبه أن يكون الإدراك إنّما يتضمّن على جهة التّأليف كثرة من الصّور شأنها أن يخلع عليها توتّر الجسد وحدة لا متجزّأة، إلاّ أنّها ما تلبث أن تتشتّت كلّما تراخى الجسد.

وذلك، كما كنّا قد رأينا، لأنّ وظيفة الصّورة في الإدراك لم تكن البتّة ببيّنة؛ فلسنا نعلم من أين تنشأ، على رأي بارجسن، التّمثّلات الأوّليّة. ففي كلّ إدراك مركّب تنسلك كثرة من الصّور تكون انبجست من اللاّوعي، وتُكَوِّنُ معا، الصّور الإدراك والصّور الذّكرى. فبنوع ما إِذًا، إنّما هناك في إدراك واحد، كثرة من الصّور. سوى أنّه، لو نُظِرَ إلى الصّورة الإدراك على أنّها وحدة لا تتجزّأ، فسيلزم أن يُنْظَرَ إلى الصّورة الذّكرى المناسبة لها على أنّها وحدة أيضا ؛ وبالعكس، فلو نُظِرَ إلى الثّانية على أنّها مركّبة، فسيلزم أن يُنْظَرَ إلى الإدراك نفسه على أنّه مركّب. وكَمْ بِالحَرِيِّ أن تكون الصّور الأوّليّة على التّمام ذات نفس المحتوى ونفس الكثافة الّتي للإدراكات الأوّليّة.

ثمّ أيّ معنى، عسى أن يكون لهذه الألفاظ، " التّجزئة "، و " الخارجيّة "، و "التّفكيك"، عند بارجسن، وهو الّذي كان قد بسط البيان في أنّ حياة الفكر ليس يجوز تأويلها باستعارات مكانيّة البتّة ؟ وإن هو قد اضطرّ لاستعمالها، فذلك أوّلا لأنّه كان على بيّنة أنّ الوعي، في كلّ آن، هو وحدة، ولكن ثانيا، فإنّ نظريّته الواقعيّة في الذّاكرة قد أجبرته لأن يخلع على مواضيع اللاّوعي نفس انفصاليّة وكثرة مواضيع العالم المادّي مَثَلاً بِمِثْلٍ. ولّما ميتافيزيقاه كانت تقتضي أن يكون ذلك اللاّوعي، أو ذلك المخزن من الصّور المنحازة حاضرا أبدا حضورا حقيقيّا في الذّهن، فقد امتنع إِذًا على الوعي أن يتنوّع إلاّ بطريق الأنماط المختلفة من الوحدات الّتي من شأنها أن يخلعها على ذلك الواقع المتكثّر. ومن هنا ما كان التّشبيه بمختلف درجات توتّر الغاز، حيث أنّ نفس كمّية الهباءات ربّما ضمّتها أحجام شتّى؛ ومن هنا ما كانت نظريّة مراتب الوعي المختلفة. إلاّ أنّ مبدأ التّأليف العزيز أيّما عزّة على نفس بارجسن، ما انفكّ بارجسن يتصوّره بنوع مادّيّ غاية المادّيّة: صحيح أنّه مكان التّشافعيّة القديمة للعناصر فقد أصبح هناك انصهاريّة لها. لكنّ، لعمري، فقد بقي مبدأ العناصر مُسْتَحْفَظًا. إنّ بارجسن كان قد سعى من أجل أن يستبدل

المبدأ الهندسيّ والمكانيّ المنتسب للدّيكارتيّة، بروحانيّة : فلم يفلح إلاّ في ابتكار وهميّة فيزيولوجيّة ذات روابط هي غالبا ماقبل منطقيّة.

ثمّ أيضا فأيّ معنى قد يكون لمثل هذه الانصهاريّة ؟ فهل كان هناك حديث في النّظريّة السّينتكيّة للغازات عن " انصهار" للهباءات. وإن هو ممكن لعناصر غاز ما أن تشغل حجما متغيّرا، فإنّما ذلك لأنّنا نُنْقِصُ البعد الّذي يفصل بينها ؛ ولكنّه ليس يمكننا أن نجعلها تتنافذ. فبأيّ حقّ كان لتلك الهباءات النّفسيّة، أي الصّور البارجسونيّة أن تنصهر في تأليف موحّد. أفنقول أنّما هذا النّمط من التّأليف إنّما يختصّ به الوعي ؟ ولكنّنا لِمَا كنّا قد أسّسنا ميتافيزيقا واقعيّة في الذّاكرة، فنحن نكون قد منعنا على أنفسنا حقّ الجزم بتلك القوّة الذّاتيّة للنّفسيّ. فالصّورة، إذًا، إنّما تبقى شيئا، و تبقى عنصرا ما جامدا؛ وإذا انضمّت إلى صور غيرها، فلا يمكنها أن تنتج إلاّ عملا فسيفسائيّا. وحينما يكون الذّهن يتحرّك في مرتبة الوعي، أيًّا كان ضربه، فليس يمكن أن تنشأ إلاّ علاقات آليّة كتلك الّتي كانت وصفتها التّرابطيّة. بل هو ليوجد منطقة كاملة من الحياة النّفسيّة، أي تلك الّتي سمّاها بارجسن بالمنطقة السّفلى أو الآليّة، حيث روابط الصّور بينها، باعتراف بارجسن نفسه، إنّما هي روابط محض ترابطيّة: إنّها منطقة الحلم والشّرود.

والّذي يجعل عفويّة الذّهن، فهو إمكانيّته أن يمرّ من مرتبة إلى أخرى. وهذا الانتقال يحصل بطريق ما يسميّه بارجسن بالمخطّط الدّيناميكيّ. فالمخطّط هو وحدة، وهو تأليف يحتوي على قواعد انبساطه إلى صور، وهو يحتوي " الإشارة إلى ما ينبغي فعله حتّى يُعَادَ انشاء الصّور ". إنّه " يحتوي في وضع التّلازم المتعاكس الشّيء الذّي شأن الصّورة أن تبسطه في أجزاء خارجة عن بعضها البعض(ه) "

وقد نطلق العنان للذّاكرة تسعى على غير هدى: فالصّور سوف تتعاقب في نفس المرتبة من الوعي، وسوف تكون متجانسة. وعلى الضدّ، يجوز " أن ننظر من جانب تظهر فيه كثرة الصّور وكأنّها تتكثّف في تمثّل واحد بسيط ولا متجزّأ ". حينئذ فإنّ الاستحضار سوف يكون عبارة فقط عن نزول من المخطّط إلى مرتبة تكون فيها الصّور متشذّبة.

فأن نفهم وأن نستحضر وأن نبتكر إنّما هو أبدا أن نكوّن أوّلا مخطّطا، ثمّ أن نترل من المخطّط إلى الصّورة فنملأ المخطّط صورا، وهو ما عساه أيضا أن يضطرّنا إلى أنّ نغيّر من المخطّط في أثناء تحقّقها. وبذلك يمكن أن نفسّر وحدة وانتظاميّة الفعل الرّوحيّ الّتي يمتنع بيانها لو يُبْتَدَأُ، على العكس، من عناصر منفصلة ؛ فاللّيونة والجدّة إنّما تتأتّى من المخطّط. ثمّ انتهى بارجسن بالقول :

"فإلى جانب آليّة التّرابط، فإنّه توجد آليّة الجهد الذّهنيّ"

وذلك ما يكفي أن يؤرّخ رأيه. أفلسنا هاهنا وكأنّنا إنّما نقرأ جملة لريبو؟ فبارجسن مثله مثل ريبو لم يتبيّن أنّه يمتنع أن لا نعتبر التّرابطيّة. فلو كنّا ممّن يرضى بتصوّر الصّورة الجامدة وبالرّوابط الآليّة، ولوكنّا ممّن يُدْخِلُ في الوعي الثّخونة ومقاومة أجنبيّة عنه، وعالم " الأشياء"، فإنّه سيصير ممتنعا علينا أن نفهم طبيعة واقعة الوعي. إذ كيف يمكن للوعي أن يتصرّف في عناصر غريبة ؟ أو، بعبارة بارجسونيّة، كيف يمكن لليونة المخطّط أن تتلاءم مع صلابة الصّورة. فهاهنا أيضا سوف ينبغي اللِّوَاذُ بالسّحريّ. لقد قال بارجسن على نحو أيّما مبهم، إنّ بين المخطّط والصّورة هناك " تجاذب وتنافر ". ولكن هو بيّن واضح البيان بأنّ بارجسن ليس بمستطيع أن يفسّر الانتقائيّة التّي تقوم بها الصّور بينها، ولاكيف يمكنها أن تتعرّف على المخطّط الّذي من شأنها أن تنسلك فيه.

ولا سيّما، إذا كانت الصّور ليس يمكنها أن تمنح إلاّ " فسيفساء "، فكيف المخطّط يمكنه أن يغيّر منها نوعا من التّغيير حتّى أنّها تصير منصهرة في صورة أخرى لا يمكن اختزالها، وبالجملة كيف يمكن أن نفسّر التّخيّل المبدع؟ لأنّ المخطّط إنّما يفعل فقط بنحو المُسْتَحِثِّ؛ وهو ليس يختلف أيّما اختلاف عن " مبدأ الوحدة، ومركز التّجاذب ونقطة الاعتماد " الّذي كان قد وضعه ريبو. فمن قَبْلِ المخطَّطِ لا نلفى إلاّ صورا منفصلة؛ ومن بعده، فالصّور تصبح مُصَنَّفَةً بحسب نظام جديد من تبعيّة بعضعها لبعض: ولكن أيّ قوّة أشدّ سحريّة من هذه " القوّة اللّطيفة " الّتي تُدَبِّرُ بالأوّل تلك الصّور والّتي هي تصدر من تلك الصّور بلا توسّط، حتّى تعطي نفس تلك النّتائج. وإلاّ فإنّه لابدّ حينئذ من أن نقبل بأنّ المخطّط كان قد غيّر من الهيأة الدّاخليّة للصّور. لكن ذلك إنّما يقتضي نظريّة أخرى في الصّورة مغايرة كلّ المغايرة حيث هذه الصّور من شأنها أن تظهر بنحو الأفعال وليس بنحو المحتويات، وحيث على التّحصيل المخطّط ليس من شأنه أن يكون له أيّ عمل.

فبارجسن لم يأت بأيّ حلّ جديد مقنع لمسألة الصّورة. بل قصارى مافعل أن طابق بين مرتبتين في الحياة النّفسيّة، وأن نادى بحقوق الذّهن التّأليفيّة والاتّصاليّة : لكنّه لم يباشر علم نفس الصّورة ولم يُغْنِهَا بأيّ بيان جديد ؛ وهولم ينظر في وقت من الأوقات إلى صوره. ومع أنّه طالما كرّر الدّعوة من أجل حدس متعيّن، فالكلّ لديه إنّما هو جدليّة، واستنتاج ما قبليّ. إنّها صورة تان الّتي كانت قد انتقلت إلى ميتافيزيقا بارجسن، بحذافيرها، وبلا مراقبة بنحو المكسب العلميّ الّذي لا جدال فيه. وأمّا عالم الفكر الّذي سعى بارجسن، على نحو سقيم، لإثباته، فهو منفصل انفصالا أخيرا عن عالم الصّور ومفتقر لطائفة من أصول التّزويد.

ولنزد أنّ بارجسن قد ظلّ كثيرا متردّدا في ذلك الأمر، وفي بعض محاضرته كان قد نسب للصّورة وظيفة تتنافر والطّبيعة التي خلعها عليها في مصنّفيه المادّة والذّاكرة والطّاقة الرّوحيّة فمثلا في الحدس الفلسفيّ فهو يرى الصّورة على أنّها " متوسّطة بين بساطة

الحدس المتعيّن وتركيبيّة التّجريدات المؤوّلة لها "، وكان قد أظهر ضرورة أن نتوسّل ذلك المعنى الوسيط " الّذي هو يكاد يكون مادّة من جهة أنّه يُرَى أيضا، ويكاد يكون روحا من جهة أنّه قد صار ممتنعا لمسه." فإنّما هو المفهوم ما يتراءى إذا جامدا، وكأنّه مكانيّ ومجزّء؛ والصّورة هي أشدّ تشنّجا وأشدّ دنوّا إلى الحدس: " إنّما إلى مفاهيم يتطوّر النّسق، و هو إنّما إلى صورة هو يتقبّض حينما يُدْفَعُ به إلى الحدس الّذي منه كان انحداره"

وهكذا فكلّما تحدّث بارجسن عن الحدس، فهو يميل، تحفّظا من الفكر الاستدلاليّ، لأن يُعِيرَ للصّورة قيمة أيّما عظمى. ولكنّه، على التّحقيق، فهو بنظريّته في المخطّط الدّيناميكي الّتي تثبّت مبدأ استحالة المرور من الخيال المعاود الانتاج إلى الخيال المبدع، فإنّه قد منع عن نفسه سبل إلحاقه تلك الوظيفة الفلسفيّة للصّورة إلى طبيعتها النّفسيّة.

لقد تبيّنا فشل بارجسن في مسعاه من أجل إعطاءه حلاّ جديدا لمسألة الصّورة. ولكن لا بدّ من الملاحظة بأنّ بارجسن ليس وحده هو كلّ " البارجسونيّة ". بل لقد كان أحدث حالا ما، وطريقة في النّظر، وميلا لأن نصيب في كلّ مكان الحركة والحيّ. والبارجسونيّة، تحت ذلك الشّكل المنهجيّ، بنوع ما، إنّما تُعَدُّ تيّارا فكريّا عظيما فيما قبل الحرب. والخاصيّة الأمّ لذلك النّمط الفكريّ يشبه أن يكون تفاؤليّة ساذجة وسيّئة النّيّة تتوهّم أنّها قد حلّت المسألة، حينما هي إنّما ذوّبت معانيها في اتّصاليّة عديمة الشّكل. فجاز إذا أن نضع بأنّ البارجسونيّين وقد أخذوا مسألة الصّورة على نحو معارض لبارجسن، فإنّهم سوف يخلعون عليها ليونة وحركيّة كان قد منعها عنها المعلّم.

فبهذا النّحو ما كان السيّد سبير في أوّل أعماله(و) الّتي يسندها واضح الإسناد إلى الفكر البارجسوني، قد جهد من أجل أن يظهر بأنّ الصّور هي تَحْيَ: إنّها تنشأ وتهلك، ولها " شروقات " و " غروبات " ؛ إنّها تكبر وتتزيّد. فلقد كانت صورة أهل التّرابط إمّا

أن تكون بالفعل أو ليست بكائنة البتّة. أمّا صورة أشياع بارجسن فهي انتقال من القوّة إلى الفعل، بمنزلة الحركة الأرسطيّة. إنّها تتزيّد وتنحو نحو الفعليّة والتّفرّد التّام، أي نحو ضرب وجود الشّيء المتفرّد. وما الهيئة الّتي خلعها أهل التّرابط على الصّورة إلاّ النّهاية القصوى لتزيّدها. لكن الصّورة ربّما توقّفت في الطّريق. فالذّوات قد تبيّنت ميلا ما في الفكر من أجل اقتصاد الجهد. وقد يتّفق أن الفهم الكامل لفكرة ما يسبق الإيناع الكلّي لصورة من الصّور. وعندئذ فالصّورة تَدَّثِرُ من غير أن تكون قد بلغت غاية ما فيها من ممكنات، ومن غير أن نعلم على التّحصيل أيّ شيء كانت من شأنها أن تكونه في آخر تحقّقها بالفعل. فلقد كان الانتقال من صورة إلى أخرى لدى أهل التّرابط إنّما يحصل في زمنين اثنين: هناك أوّلا إفناء محض ومجرّد للأولى، ثمّ إبداع من لا شيء للثّانية، وهما تتعاقبان من غير أن يتلامسا، كالحال في فلسفة هيوم لظاهرتين موصولتين بعلاقة العلّيّة.وعلماء النّفس البارجسونيّة قد وضعوا بين صورتين تتعاقبين العلّيّة المتعدّيّة بل إنّه يجوز أن نتحدّث عن تغايرات متّصلة لصورة واحدة، هنالك حيث علم النّفس الكلاسيكيّ كان من شأنه أن يرى تعاقب ظهورات منفصلة. فالصّورة إِذًا قد تدرّجت من عالم المعدنيّة إلى عالم الكائنات الحيّة. وكلّ صورة من الصّور فهي تتزيّد بحسب قوانينها الخاصّة: فلقد رِيمَ أن نستبدل علّية هيوم وتان الآليّة الّتي تقتضي عطالة العناصر الّتي تربط بينها، بحتميّة بيولوجيّة. فالصّورة هي شكل حيّ، وحياة، بنوع ما، تقوم بذاتها بالإضافة إلى الحياة النّفسيّة الكلّيّة. ولقد توهّمنا أنّنا بمثل أشكال الاستعارة تلك، فقد رددناها مجانسة للفكر.

وفي نفس الوقت، فإنّ مقولة المخطّط قد ذاعت أيّما ذيوع. فمن علماء نفس ومن علماء اللّسانيّة قد استخدموا دائم الاستخدام هذه الصّورة المختصرة، والمتوسّطة بين المحسوس الفرديّ المحض، والفكر المحض. وغير شكّ أنّه لا ينبغي أن نعتقد بأنّ المخطّط إنّما أصله البارجسونيّة فقط ؛ فرجال مثل بلدوين وريفولت دي ألّوناس، كانوا قد تأثّروا بأراء أخرى من قبل أن يضعوا علم النّفس المخطّطي. إلاّ أنّ مقولة المخطّط قد صادفت في

المذهب البارجسونيّ مجالا ملائما لتطوّرها. فالمخطّط هو أيضا قوّة. وهو فكرة بالقوّة، وصورة بالقوّة، وقد استحفظ بوظيفة " الوسيط " الّتي كانت له مع كانط، والّتي كان قد أبقى عليها بارجسن. والحقّ أقول، إنّما هو لعمري، للأمر الوحيد الّذي كان قد أجمع عليه أنصار بارجسن. فقد بقي مسلّما أنّ المخطّط، مثله مثل " ديمون" الفلسفة الإفلاطونيّة، فله وظيفة التّوسّط. إنّه يُنْشِأُ اتّصاليّة بين نمطين من الوجود، هما، بنوع ما، لا يجتمعان؛ فهو يتعدّى التّنازعات بين الصّورة والفكر ويحلّها في صميمه. إلاّ أنّه، فهو من أجل صفته تلك بكونه خليطا وبكونه تأليفا مجمّعا، إنّما كان على التّخصيص أمر طبيعته لشديد الشكّ. إذ تارة هو مبدأ وحدة مَمْلُوٌّ كلّه من المادّة المحسوسة؛ وطورا هو صورة فقيرة جدّا، أي هيكل عظميّ؛ و تارة أخرى فهو صورة أصيلة، بَرِيَّةٌ من لواحق المكان الهندسيّ الّتي تروم أن تؤوّل العلاقات الفكريّة إلى علاقات مكانيّة.

وليت شعري هل كان تليين الصّورة وإبداع المخطّط هو تتطوّر نحو المتعيّن ؟ أمّا نحن فلا نعتقد ذلك. بل بالعكس، فإنّا نعتقد بأنّ تلك النّظريّات الجديدة هي بقدر ما تتراءى أنّها تجديد للمسألة والحال أنّها ليست سوى تهذيب وقَدٌّ على ذوق العصر للخطأ التّرابطيّ القديم، بقدر ما هي عظيمة الخطب .

فبزعمهم الصّورة هي حيّة. ولكن ما معنى ذلك ؟ هل معناه أنّها هي مجرّد طور في حياة الوعي الكلّي، أم أنّها ما هي إلاّ حياة بَاطِنَ الوعي ؟ وحسبنا أن نتصفّح المقالات البارجسونيّة الكثيرة الّتي أُفْرِدَتْ للمسألة حتّى نرى بأنّ الصّورة إنّما بقيت شيئا موجودا في الوعي. فأوّلا هي لم تفقد محتواها الحسّيّ، ومن ثَمَّ فهي لم تفقد صفة كونها إحساسا مُنْبَعِثًا. وإنّما هي قد اكتسبت ليونة ليس غير: لقد كانت صورة تان تنبعث أبدا مشابهة لنفسها: إنّها كانت نسخة. والصّورة الحيّة، حينما تعاود الظّهور، فهي تستمدّ معناها من الحياة النّفسيّة الّتي تظهر فيها. فالمحتوى الحسّي هو دائما موجود هنالك، سوى أنّ الشّكل

الّذي يتّخذه هو ما ينفكّ يتنقض ثمّ يعاود التّشكّل. فلقد توهّمنا إذن أنّنا إذا خلّصنا الصّورة من ماضيها فإنّنا استوفينا الأمر: وبحقّ، لقدمكّننا ذلك من أن نفهم فهما أحسن الوظيفة المبدعة للتّخيّل، لأنّ كلّ صورة عفويّة وفجئيّة فهي على العموم إبداع. ولكنّ هل جَعَلْنَا بذلك علاقة الصّورة بالمادّة في مثل تلك الحياة النّفسيّة المسمّاة بالصّورة مفهومة أكثر؟ إذ من أين تأتّى ذلك التّجدّد الدّائم للصّورة، ومن أين تأتّى لها تكيّفها الدّائم مع الهيئة الحاضرة، إذا كان محتواها الحسّيّ إنّما يبقى هوهو ؟ ذلك، فيما يزعمون، إنّما لأنّ الكلّ في الوعي هو نشاط. ليكن ذلك، ولكن ليت شعري ما معنى محتوى حسّيّ فاعل ؟ هل يعني أنّه محسوس ما له صفة التّغيّر العفويّ ؟ فلن يكون إِذًا بالأمر المحسوس. وقد نجيب ؛ وما الضّير في أن لايكون محسوسا، بل حسبنا أن يكون قد استبقى على كيفه الّذي لا يُخْتَزَلُ بكونه أحمر أو خشنا أو حادّا. ولكن، من ذا الّذي لا يدرك، على التّحصيل، أنّ العطالة، والانفعاليّة المطلقة، إنّما هي الشّرط الضّروري لتلك الكيفيّة الّتي لا تُخْتَزَلُ ؟ وقد كان كانط قد لاحظ حقّ الملاحظة في كتابه نقد العقل المحض، ذلك الفرق الجوهريّ الّذي يفصل الحدس الحسّيّ الّذي هو بالضّرورة انفعاليّ، من الحدس الفاعل الّذي هو يبدع الموضوع. إلاّ أنّه، وفضلا عن ذلك وبخاصّة، فإنّ الصّورة عند أهل البارجوسنيّة هي أبدا موضوعة قدّام الفكر الّذي شأنه أن يَسْبِرَهَا. إنّها، لا شكّ، لأشدّ ليونة وحركيّة، ولكنّها مع ذلك فهي لتظلّ ليس ممكنا أن يُنْفَذَ إليها. بل لا بدّ من أن ننتظرها؛ ولو اتّفق، لسبب من الأسباب أن اختفت من قبل أن يكتمل تكوّنها، فإنّنا لن نعرف أبدا أيّ وجود سيكون وجودها. بل ينبغي أن نتفحّصها، وأن نسبره: وبالجملة، فهي تعلّمنا في كلّ آن شيئا ما. وأيّ شيء ليت شعري هذا، إن لم يكن أنّها على التّحقيق لهي شيء كالأشياء ؟ صحيح أنّنا قد استبدلنا الأحجار الثقيلة لتان بضباب خفيف حيّ يتغيّر بلا انقطاع. ولكنّ هذا الضّباب هو نفسه ليس يعدو أن يكون إلاّ شيئا من الأشياء. وحينما رُمْنَا أن نجعل الصّورة مجانسة للفكر، فليس يكفي بأن نجعلها مشفّة ومتحرّكة وشبه شفّافة. وإنّما كان ينبغي أن

نبري لطبيعتها نفسها بكونها شيئا من الأشياء. وإلاّ فلسوف نسمع يقال لنا: صحيح أنّ الفكر هو سيّال، ومشفّ ومتحرّك، وصحيح أنّنا لنرى أنّكم إنّما تُجْرُونَ نفس المعاني على الصّورة. ولكنّ هذه المعاني المماثلة ليس لها نفس المعنى هنا وهنالك. فحينما تتكلّمون عن السّيولة وعن المشفّيّة في الفكر، فأنتم، على الجملة إنّما تستخدمون استعارات لايجب فهمها على الحقيقة. وحينما تطلقون نفس الكيفيّات على الصّورة، فإنّكم تجرونها عليها إجراء حقيقيّا، مادمتم أنّكم قد كنتم تجعلون من الصّورة شيئا ما قدّام الفكر. وليس إلاّ بتصرّف في الألفاظ محض ومجرّد هو يمكنكم أن تجزموا بمجانسة الفكر للصّورة على ذلك النّحو الّذي كنتم قد بيّنتموه. وبعد ذلك، فهو لن يجدي نفعا أن نقول بأنّ الصّورة هي عضويّة حيّة : فإنّكم لم ترفعوا عنها، مع ذلك، طبيعة كونها موضوعا، ولم تعتقوها من أحكام التّرابط، مثلما أنّ عضويّة ما ليس بمُعْتِقِهَا من أحكام الجاذبيّة أن تكون كائنا حيّا.

أمّا المخطّط فهو مجرّد مسعى من أجل الجمع بين معنيين متباعدين. ولكن استعمالنا نفسه لتلك المقولة لدليل على أنّنا مازلنا نصرّ على إثبات وجود ذينك المعنيين المتباعدين. فلولا الصّور الأشياء، ما كانت الحاجة إلى المخطّطات: فالمخطّط، عند كانط وعند بارجسن، لم يكن إلاّ حيلة من أجل وصل نشاط ووحدة الذّهن إلى كثرة الحسّ العاطلة. فحلّ المخطّطيّة يظهر إِذًا بنحو جواب كلاسيكيّ على ضرب ما من صوغ المسألة. أمّا لوصِيغَتْ صوغا آخر، لاندثر معنىالمخطّط نفسه. فأنتم تقولون بأنّه يقوم الآن في الوعي تمثّل مُخْتَصَرٌ، على غاية من التّعيّن حتّى أنّه لا يمكن أن يكون من العقل، وعلى غاية من اللاّتعيّن حتّى أنّه لا يمكن مماهته بالأشياء الفرديّة المحيطة بنا؛ وأنتم تسمّون هذا التّمثّل بالمخطّط. فليت شعري لِمَ لا يكون، باختصار، إنّما هو الصّورة ؟ أفلستم تعترفون، حينما تجعلون لهذه التّمثّلات المختصرة قسما بحاله، بأنّكم تُقْصِرُونَ اسم الصّورة على النّسخ المطابقة والصّادقة للأشياء ؟ فلعلّ الصّور ليست أصلا نسخا للأشياء. وربّما هي لم تكن إلاّ وسائل لاستحضار المواضيع بنوع من الأنواع. فحينئذ ما مآل المخطّط ؟ إنّه لن يكون

إلاّ صورة كبقيّة الصّور، مادام ما يُعَرِّفُ الصّورة إنّما هو ضرب استهدافها موضوعها وليس ثراء الأجزاء الّتي بتوسّطها هي تجعل الموضوع حاضرا لها.

*****
*** ***

ومع ذلك فإنّ مسألة الصّورة كان قد نالها أوّل القرن تغييرات أشدّ أهمّيّة من ذلك " القلب " البارجسونيّ المزعوم: إذ قد شهدنا ظهورثانية الرّأي الثّالث في الصّورة الشّيء أي الرّأي الدّيكارتيّ. فمارب قد نشر ، سنة 1901، أبحاث نفسيّة خبريّة في الحكم، وتبعه بنت بنشره سنة 1903 كتابه فحص خبريّ عن الذّكاء وكان قد تخلّى فيه نهائيّا عن رأيه لسنة 1896؛ وكتب آخ سنة 1905 مقالة " في الفعل الإراديّ والفكر " ، وكتب مسّر أبحاث في علم نفس خبريّ عن الفكر، وبولر من سنة 1907 إلى 1908 فقد كتب واقعات ومسائل من أجل علم نفس بأفعال الذّهن. وفي نفس الوقت، نشرت ماري سنة 1906 مراجعة لمسألة الحبسة وأعطت فيما بعد للمجلّة الفلسفيّة مقالة موسومة ب" في وظيفة االلّغة. "

وهذه الأعمال ذات الطّبيعة المختلفة والمصدر المختلف أيّما اختلاف، إنّما كانت نتيجتها أن قد عاودت بعث التّصوّر الديكارتيّ في علاقة الصّورة بالفكر. فلقد تُذكِّرَ الحرج الّذي كان فيه بروشارد وفرّي وجميع عقلانيّي سنوات 80. وهم توهّموا بأنّهم متحيّزون مابين معطيات الواقع الفيزيولوجيّة، ومعطيات الاستبطان. وهؤلاء الفلاسفة، بالرّغم من هذين القانونين الكبيرين: وهما هنالك أحياز دماغيّة ــ والوعي ليس يُعَايِنُ من نفسه من ظواهر أخرى إلاّ تمثّلات مُتَخَيَّلَةً، وبالرّغم من تلك الاستقراءات الّتي يشبه أن تكون قد قدّمّا عدد من المعاينات الهامّة والمتنوعة، فهم قد راموا أن يعيدوا إثبات وجود

فكر تأليفيّ يستعمل المفاهيم ويقف على العلاقات وتضبط أفعاله قوانين منطقيّة. ومن هنا لعمري، ما كان اللِّوَاذُ بليبتز و ما كان التّأكيد المحض والخالص على حقوق الفكر. ولكنّ نظريّة الأحياز الدّماغية الفيزيولوجيّة فقد أخذت فجأة يقلّ إيمان الأطبّاء بها: إذ هي قد أُنْشِئَتْ، على العموم، ابتداء من مواد مشكوك فيها ؛ والأخذ بالتّجربة قد اعْتُمِدَتْ فيها الطّريقة الّتي كان أوصى بها س مل، وهي نافعة بقدر ما شأن هذه المناهج نفسها أن تنفع. أمّا ماري فقد عاودت تناول مسألة الحبسة الّتي هي أصل النّظريّة العلميّة في الأحياز الدّماغيّة، ثمّ بيّنت أنّه، مكان اضطرابات كثيرة تتناسب مع تخريب تخريب لمركز ما مخصوص، فهو لا يوجد إلاّ ضرب واحد من الحبسة يتناسب فحسب مع ركود كلّي للدّرجة النّفسيّة، أي لِعَجْزٍ ما تأليفيّ. فالحبسة هي اضطراب في الذّكاء. ومن ثَمَّ ، فإنّ الفيزيولوجيا شأنها أن تنحو بتؤدة نحو تصوّر تأليفيّ للدّماغ. فذلك هو عضو ربّما نحن نميّز فيه مناطق مختلفة كلّ واحدة منها تكون ذات وظيفة مختلفة، ولكنّه لا يمكن أن يُحَلَّ إلى فسيفساء من الجمل الخلائيّة.

وفي نفس الوقت، فإنّ أعمال مدرسة ورزبوغ قد غيّرت من نفس تصوّر معطيات الحدس. فهناك ذَوَاتٌ قد آنست في أنفسها حالات غير مُتَخَيَّلَةٍ، والفكر قد تَجَلَّى لها بلا توسّط. إنّها قد تبيّنت وجود معارف خالصة، و " وُعِيٌّ بالقواعد "، و" بتوتّرات وعي وغير ذلك ". أمّا فيما يتعلّق بالصّور على التّخصيص، فإنّ معطيات الحسّ الباطنيّ قد أقرّت نظريّات أهل البارجسونيّة: فالصّورة هي ليّنة ومتحرّكة والمواضيع الّتي تظهر بصورة ليست مَقْسُورَةً على أن تتشخّص نفس تشخّص مواضيع الإدراك.

فتلك هي إذا كبير مُبْتَكَرِ نظريّات مدرسة ورزبورغ: إنّ الفكر يظهر لذاته بلا أيّ واسطة؛ وأَنْ نُفَكِّرَ وأَنْ نَعْلَمَ أنّنا نفكّر إنّما هما لأمران واحدان. آنفا كنّا قد شبّهنا مسعى ليبنتز وأخلافه من أجل التّدليل من نظام الصّور نفسه، على وجود فكر ماوراء الصّور،

بالبرهان الفيزيائي اللاّهوتي. ولكنّ هاهنا، فليس من حاجة لدليل: فمثلما أنّ الّله يناله تفكّر الصّوفيّ، كذلك فإنّ الفكر تناله خبرة مُصْطَفَاةٌ. وصدق هذه الخبرة المصطفاة فضامنها " الكوجيطو **cogito** "الدّيكارتيّ(26)

وليس في قصدنا أن نبسط أعمال مدرسة ورزبورغ: فهو يوجد في الموضوع جملة من التّسجيلات باللّغة الفرنسيّة، والأنجليزيّة والألمانيّة. أمّا عن صدق الاستبطان الخبريّ فقد اسْتُفِي القول فيه. ونحن إنّما نروم فقط البيان بأنّ علماء النّفس الألمان ما كانوا قد قصدوا التّجربة وهم خالون من أفكار مسبّقة عن الخبرة .

والحَقَّ أقول إنّ أعمالهم لم يكن غرضها نفسانيّا بإطلاق. بل قد نقول بأنّه كانوا يرومون تعيين موضوع علم النّفس تعيينا صارما. وهي أعمال قد تخلّقت بتأثير من الأبحاث المنطقيّة لهوسّرل الّتي احتوى الجزء الأوّل منها نقدا مستوفيا للنّفسانيّة بجميع أنماطها(27) فهوسّرل قد وضع بمقابل تلك النّفسانيّة الّتي كانت تبتغي أن تؤسّس حياة الفكر بواسطة " محتويات الوعي "، تصوّرا جديدا: إنّه يوجد مرتبة مفارقة من المعاني هي " مُتَمَثَّلَةٌ " وليست هي " تمثّلات " والّتي ليست من شأنها البتّة أن تتكوّن بطريق محتويات (28). وبالطّبع فهذا العالم من المعاني يناسبه نمط ما من الأحوال النّفسيّة مخصوص: إنّها أحوال الوعي الّتي تَتَمَثَّلُ تلك المعاني والّتي يمكنها أن تكون إمّا قصديّات خاوية أو حدوس متفاضلة الوضوح، ومتفاضلة الامتلاء(29) وفي كلّ الأحوال، فالدّلالة والوعي بالدّلالة إنّما هما ليس من مشمولات علم النّفس. بل إنّ الفحص عن الدّلالة من حيث هي كذلك، فهي من مشمولات المنطق. أمّا الفحص عن الوعي بالدّلالة، من بعد " قلب مخصوص" أو " خزل"، فهو من مشمولات علم جديد، ألا وهو الفينومينولوجيا. وهاهنا نلفى ما كنّا رأيناه لدى ديكارت: أي أنّ الماهيات والحدس بالماهيات، وأفعال الحكم، والاستنتاجات إنّما هي ليست البتّة من مشمولات علم النّفس، منظورا إليه بما هو فحص تكوينيّ

وتفسيريّ يبدأ من الواقعة ليصل إلى القانون. بل بالعكس، إنّما هي الماهيات الّتي شأنها أن تجعل علم النّفس ممكنا.

وبحقّ، فقد كانت إحدى مشاغل علماء نفس مدرسة ورزبورغ هو أن يحقّقوا في مجال الاستبطان الخبريّ لا نفسانيّة هوسّرل. فلو كان هوسّرل قد قال صدقا، فلا بدّ أن نصيب هنالك أحوالا مخصوصة في تيّار الوعي تكون، على التّحقيق، وُعِيًّا دلاليّة. وإذا ما وجدت تلك الأحوال، فإنّ خاصّتها الجوهريّة سوف تكون أن تحدّ علم النّفس، وأن تعيّن تخومه. إذ أنّ هذه الأحوال سيكون من شأنها أن توصف وأن تُصَنَّفَ، وبذلك فإنّها سوف تبقى يُعْنَى بها علماء النّفس: ولكن، فهو لِمَكَانِ نفس وجودها، فقد توجّب أن نعدل عن أن نفسّرها، وأن نبيّن تكوّنها ابتداء من محتوايات سابقة: إذ أنّما هي عبارة عن النَّحْوِ الّذي يُعْطَى فيه المنطق للوعي الإنسانيّ.

ولّما كان علماء نفس مدرسة ورزبورغ قد اكتشفوا أفكارا خالصة، فقد توهّموا حينئذ بأنّهم قد دلّلوا على وجود المنطق الخالص، وهذا التّصوّر الماقبليّ للفكر فقد أملى عليهم رأيهم فيما يتعلّق بالصّورة. فالصّورة تبقى النّفسيّ الخالص بإزاء المنطقيّ الخالص، أي محتوى عاطلا بإزاء الفكر. وما بين عالم الصّور وعالم الفكر، فهناك هوّة، وهي على التّحقيق، نفس الهوّة الّتي ألفيناها لدى ديكارت. وبروهلر قد عاود الأخذ لنفسه ذلك الموضع الشّهير من التّأمّلات حيث بيّن ديكارت بأنّ الذّهن فقط يمكنه أن يتعقّل قطعة الشّمع كما هي في طبيعتها الحقّة؛ فقد كان كتب :

"إنّي لأجزم بأنّه، من جهة المبدأ، فكلّ موضوع يمكنه أن يكون على التّمام والدّقّة مُتَعَقَّلاً من غير معونة الصّور(ي)"

فيلزم من ذلك أنّ الصّورة، على رأي هؤلاء العلماء النّفس، ليس يمكنها أن تكون إلاّ مُنَغِّصًا للفكر. إنّما هي معاودة ظهور غير ملائمة للشّيء بين الوُعِيِّ الدّلاليّة. من أجل ذلك كان قد جاز لواتّ أن يكتب:

"إنّ كلّ صورة فهي عائق للأفعال الجاعلة مثالا"

فالصّورة هي بقائيّة، إنّها عضو في سبيل الضّمور، ولّما كان ممكنا أبدا أن نستحضر موضوعا ما في جوهره الخالص، فهو إِذًا لتفويت للوقت دائم ونكوص إلى الأسفل أن نستعمل الصّور. فالصّورة إِذًا، قد احتفظت لدى واطّ وبوهلر، بصفة كونها مُعِيقًا كالّتي للشّيء. فهما لم يفحصا عنها قطّ بما هي هي، ولا عرفا كيف يستغلاّن الواقعات الثّريّة الّتي أمدّهما بها تجاربهما. فنظرّيتهما في الصّورة قد احتفظت إِذًا بصفتها المحض سلبيّة، ومن هناك، فإنّ الصّورة قد بقيت عندهما كما قد كانت عند تان: أي إحيائيّة الموضوع.

*

* *

إنّنا ما سوف نسعى أنّ نبيّنه فيما يقدم هو إن كان علماء نفس مدرسة ورزبورغ قد فهموا حقّ الفهم هوسّرل، وإن كان يمكن أن نبني ابتداء من الأبحاث المنطقيّة علم نفس جديد كلّ الجدّة. أمّا الآن فيكفينا أن نبيّن كم ذلك التّصوّر عن فكر محض ــ الّذي غدا مكسبا لعلم النّفس، على رغم ريبو وتيتشنر، إلى غير ذلك.، هو ما يزال مضطربا وغامضا. إذ أنّه في نحو نفس الوقت، قام بنت بتجارب على بنات أخته واكتشف وجود الفكر خلوا من الصّورة(أأ). إلاّ أنّ بنت لم يكن قد قصد التّجربة حرّا وخلوا من أحكام مسبّقة. بل هو ابتدأ من التّرابطيّة، ولم يأخذ بعلم النّفس التّأليفيّ إلاّ فيما بعد. فيلزم أنّه كان قد حافظ، على التّصور القديم للصّورة التّانيّة، وهو يكاد يكون غير شاعر بذلك. إذ

ما كان يرومه إنّما هو أن يُثْبِتَ وجود الفكر بمقابل الصّورة. وفي الحال فقد تبدّت له الصّورة وكأنّها "رسم ضعيف" وكأنّها قطعة فلس، في حين كان الفكر هو ألف فرنك. صحيح أنّ الصّورة قد غدت تدخل الآن في تركيبات تأليفيّة، ولكنّ ذلك إنّما كان لها بنحو ماهي عناصر منفصلة.

وبخاصّة، فهو لم يكن يترقّب من التّجربة أن تبيّن له لاوجود ولا طبيعة الفكر: بل إنّه ليملك من قبل تصوّره عنه، أو بالأحرى هو كان يتردّد بين تصوّرين متعارضين.

فالفكر قد بدا له غالبا على أنّه واقعة في متناول الاستبطان، لّما علّق مثلا على الجملة المشهورة لواحد من أشخاص بحثه :

" إنّ الفكر يبدو لي وكأنّه إحساس كسائر الأحاسيس. "، ولكنّه ولِمَكَانِ تأثير البراغمتيّة البيولوجيّة لذلك العصر، فقد جعل منه تبيّنا لهيئة ما جسدانيّة. فالأمر يتعلّق هناك إذا بديكارتيّة متردّية، ومتهاوية إلى مرتبة الطّبيعانيّة، مثلما كان ريبو يُعَدُّ بمثابة تردّي اللاّيبنتزيّة. ومن هنا فإنّنا نجد في ذلك الوقت ليس فقط الميتافيزيقات الكبرى (الّتي عاودت الظّهور مع بروشارد وبيلر مثلا) بل وأيضا إسقاطاتها على مجال طبيعانيّة هي تظنّ بأنّها " مُحَصَّلَةٌ " بقدر ما كانت فجّة.

إلاّ أنّ بنت قد تدرّج بنحو غير مشعور به من ذلك التّصوّر إلى تصوّر آخر: فهو، وقد تمعّن، على نحو بروشارد، في لاتطابق الصّورة مع الدّلالة، فقد استخلص بأنّ الفكر لا يمكنه أن يكون شيئا آخر إلاّ الصّورة. وحينئذ، ومن غير أن يكون قد فارق مرتبة الطّبيعانيّة، فقد عرج إلى مجال الحقّ(30). ليكتب بذلك هذه الجملة المشهورة، مناقضا كلّ التّناقض ما كان قد وصفه سالفا :

"إنّ الفكر هو فعل لاواع من الذّهن شأنه أنّه لكي يصبح واعيا، فهو محتاج لصور وكلمات"

ومن هنا فإنّ الفكر قد بقي واقعة، بسبب أنّ مقولة الحقّ قد ثقلت وتأقنمت إلى مقولة اللاّوعي، لكنّه هو لم يعد في متناول ذاته. فأنا لو تعقّلت الجملة " إنّي ذاهب غدا إلى الحقل "، فقد لا تقترن في ذهني إلاّ بصورة مبهمة لمربّع عشبيّ. قال بنت، وحينئذ فإنّ الصّورة تكون قاصرة على أن تؤدّي كلّ المعنى المتضمَّن في الكلمات. فلا بدّ إِذًا أن نضع لها مُكَمِّلاً ضروريّا خارج الوعي، في اللاّوعي.

ولكن هاهنا خلط شنيع. فمن جهة الحقّ إنّ هذه الجملة " إنّي ذاهب غدا إلى الحقل " تنطوي على اللاّمتناهي. فأوّلا، ينبغي أن يكون هناك " غد " على معنى أن يكون هناك نسق شمسيّ، وثوابت فيزيائيّة و كيميائيّة. وأيضا ينبغي أن أبقى حيّا، وأن لا طامّة تكون قد حلّت بأهلي أو بالمجتمع الّذي أعيش فيه. فكلّ هذه الشّروط هي، بلا شكّ، إنّما تقتضيها اقتضاء ضمنيّا تلك الجملة البسيطة. وأيضا، وكما قد قال جيّد القول بنت، فإنّ معنى عبارة " حقل " هو لا ينضب؛ وكان ينبغي أن نزيد على ذلك: وأيضا معنى عبارة أنا ومعنى عبارة " الذّهاب " وعبارة " غدا ". وبأَخَرَةٍ، فنحن من شأننا أن نتراجع القهرقرى، وقد تملّكنا الفزع، لِمَكَانِ عمق تلك العبارة السّاذجة الصّغيرة. ولنا أن نذّكر هنا بملاحظة لفاليري: بأنّه ليس من عبارة يمكننا أن نفهمها لو تمادينا فيها إلى منتهاها.

ولكنّ فاليري كان قد أضاف " ومن تعجّل فقد فهم "، ممّا يعني بأنّنا في الواقع نحن لا نتمادى البتّة إلى النّهاية. والمعنى الّذي لا ينضب للجملة المذكورة هو موجود بحقّ، ولكنّه موجود بالقوّة وهو اجتماعيّ : إنّه يوجد لدى النّحويّ، ولدى المنطقيّ، ولدى عالم

الاجتماع ؛ أمّا عالم النّفس فهو لا يهتمّ بذلك، لأنّه ليس يجد مكافئا له لا في الوعي ولا في لا وعي مشكوك فيه مُبْتَكَرٍ من أجل الغرض. صحيح أنّه قد يوجد أحوال يميل فيها الفكر لأجل أن يستجلي كامل الاستجلاء مفهوم جملة من الجمل. لكنّنا، لو اتّفق، كما في الأمر هاهنا، أنّنا إنّما نلفى فحسب صورة ضعيفة، أفلم يكن من الأجدر أن نتساءل إن لم يكن هنالك أيضا فكر ضعيف في ذهننا ؟ بل وأيضا : نحن لم يكن لنا وعي إلاّ بالصّورة. وبعد كلّ ذلك، فهذه الصّورة، أليس يمكن أن تكون إنّما هي الشّكل الّذي يظهر به الفكر للوعي ؟ فذلك المربّع الأخضر ليس كأحد من المربّعات. فأنا قد عرفته : إنّه قطعة من السّهل الكبير القائم أسفل حديقتي. فأنا هنالك كانت عادتي أن أذهب للجلوس. وكذلك، ليس هو مربّعا مجهولا من مربّعات ذلك السّهل: بل هو ذلك المكان المخصوص الّذي كنت اصطفيه للتّمدّد عليه(31). وربّما أُجِبْتُ، فليت شعري، أنّى لك أن تكون قد عرفته إن لم يكن بطريق الفكر ؟ لكن هذا السّؤال إنّما ينطوي على مصادرة مخفيّة: وهي أنّ الصّورة هي تختلف عن الفكر، وأنّها سند للفكر. وحينئذ، ستكون منزلة الصّور من الفكر، كمنزلة الدّال من المدلول. ولكن أيّ شيء يبرهن عليه ؟ أفليس هو من الممكن ماقبليّا أن تكون الصّورة مكان أن تكون سندا عاطلا للفكر، فهي نفسها فكر في شكل من الأشكال. ولعلّ الصّورة هي أبعد شيء عن أن تكون علامة. ولعلّ ذلك المربّع العشبيّ، ليس هو برسم مجهول، بل بالأحرى هو فكر متحدّد. فلقد كان بالأولى لمّا أفضينا إلى دراسة علاقات الصّورة بالفكر، أن نكون قد تخلّصنا من الحكم المسبّق المنتسب للتّرابطيّة الّتي كانت تجعل من الصّورة كتلة عاطلة، وأن نتخلّص من تصوّر خاطئ للفكر الّذي بسبب خلطه بين الفعليّ وما بالقوّة، فقد أدخل اللاّمتناهي في أدقّ أفكارنا. إنّ بنت لم يكن قد بلغ هذا المبلغ ؛ أمّا أنّه قد بقي ترابطيّا للنّخاع، فهو ما يدلّنا عليه النّصّ الآتي الّذي كان قد كتبه قبل وفاته بقليل:

"إنّ (علم النّفس) يفحص عن عدد ما من القوانين الّتي نسمّيها بالذّهنيّة من أجل أن نقابل بها قوانين الطّبيعة الخارجيّة المختلفة عنها، والّتي هي، على التّحقيق، لا تستحقّ صفة الذّهنيّة تلك لأنّها إنّما هي... قوانين الصّور والصّور نفسها هي عناصر ماديّة. ومهما بدا هذا عجيبا، فإنّ علم النّفس هو علم بالمادّة، وعلم بقطعة من المادّة الّتي لها خاصيّة الاستعداد التّكيّفيّ(بب) "

*

* *

وهكذا إِذًا فإنّنا نجد ثانية في سنة **1914** الأراء الثّلاثة الكبرى الّتي كنّا وصفناها في الفصل الأوّل، بلا تغيّر. فالتّربطيّة لم تنقطع عن الوجود ومعها بعض الأنصار المتأخّرين لمبدأ الأحياز الدّماغيّة؛ وهي لاسيّما مستبطنة لدى الكثير من المصنّفين الّذين على ما قد جهدوا، فهم لم يفلحوا في التّخلّص منها. والمذهب الدّيكارتيّ عن فكر محض يمكنه أن يحلّ محلّ الصّورة في مجال التّخيّل نفسه قد عاود الظّهور مع بويلر. وبِأَخَرَةٍ، فإنّ كثيرا من علماء النّفس، قد أثبتوا مع ر.ب. بيّوب، الرّأي التّوفيقيّ المنسوب إلى ليبنتز. وأهل تجربة كبنت وعلماء نفس مدرسة ورزبورغ فقد أكّدوا أنّهم قد تبيّنوا وجود فكر بلا صورة. وآخرون منهم، لا يقلّون عن هؤلاء عناية بالواقعات، مثل تيشنر وريبو، فقد أبطلوا وجود مثل ذلك الفكر، بل و نفس إمكانيّة وجوده. فإنّنا، لعمري، لسنا إِذًا بأكثر تقدّما ممّا كنّا عليه زمن أن كان ليبنتز قد كتب مجاوبا لوك، مصنّفه مقالات جديدة.

وذلك لأنّ المُبْتَدَأَ قد بقي على حاله. فأوّلا فلقد احتفظنا بالتّصوّر القديم للصّورة. صحيح أنّها قد لانت. وصحيح أنّ التّجارب مثل تجارب سبير(تت) قد جلت عن وجود ضرب من الحياة حيث لم نكن نرى ثلاثين سنة خلت، إلاّ عناصر جامدة. فهنالك شروقات وغروبات للصّورة ؛ والصّورة تتغيّر لِنَظَرِ الوعي لها. وصحيح أنّ أبحاث فيليب

(ثث) قد بيّنت وجود مخطّطيّة متزيّدة للصّورة في اللاّوعي. وقد صرنا الآن نقبل بوجود صور جنسيّة، وأعمال مسّر قد كشفت عن وجود طائفة من التّمثّلات اللاّمحدّدة في الوعي، وفردانيّة بركلي قد ضُرِبَ عنها صفحا آخر الضّرب. والمقولة القديمة للمخطّط، قد عدنا إليها من جديد مع بارجسن وريفلت دلّونس، وبتز، إلى غير ذلك. ولكنّنا لم نضرب صفحا عن هذا المبدأ: ألا وهو أنّ الصّورة هي محتوى نفسيّ مستقلّ يمكن أن ينفع بنحو سند للفكر، ولكن له قوانين وَقْفٌ عليه؛ ومهما أن كانت ديناميكيّة بيولوجيّة قد حلّت محلّ التّصوّر الآليّ القديم، فإنّ جوهرالصّورة قد بقي كونها انفعاليّة.

وثانيا، إنّنا مازلنا نتناول مسألة الصّورة بالمشاغل نفسها. فالأمر ما انفكّ يتعلّق بأنّ نقطع برأي فيما يخصّ المشكلة الميتافيزيقيّة مشكلة الرّوح والجسد، أو فيما يخصّ المشكلة المنهجيّة مشكلة التّحليل والتّأليف. صحيح أنّ مسألة الرّوح والجسد لم نصغها دائما بالمعاني نفسها أو، على الأقلّ لم نصغها بالمعاني نفسها: ومع ذلك فهي قد حافظت على كامل أهمّيتها. فالتّخيّل قد بقي مع الحسّيّة مجال الانفعاليّة الجسدانيّة. ولّما بروشارد وفرّي وبيّوب قد حاربوا ترابطيّة تان وطلبوا حدّها من غير أن يبطلوها، فذلك لأنّهم كانوا يرومون أن يعاودوا إثبات شرف وحقوق الفكر فوق قوانين الجسد. فمركز السّؤال لم ينتقل من مكانه: بل الأمر مازال يتعلّق دائما بأن نفهم كيف يمكن للمادّة أن تتلقّى الصّورة، وكيف الانفعاليّة الحسّيّة يمكنها أن يؤثّر فيها عفويّة الذّهن. وفي نفس الوقت، فإنّ علم النّفس ما انفكّ دائما يلتمس منهجا له والحلول الّتي أعطاها لمسائل التّخيّل الكبرى فقد ظهرت بمثابة براهين منهجيّة أكثر من أنّها كانت نتائج محصّلة. فمكان أن يُذْهَبَ رَأْسًا إلى الشّيء ثمّ يُصَاغُ المنهج بحسب الموضوع، فلقد حدّدنا أَوَّلاً المنهج (تحليل تان، وتأليف ريبو، وواستبطانيّة واطّ الخبريّة، ونقديّة بروشارد الرّوويّة، إلى غير ذلك) ثمّ أجرينا فيما بعد ذلك المنهج على الموضوع غافلين عن أنّنا حينما نُعْطِ المنهج نَصُغْ باللّزوم الموضوع.

فلو ارتضينا بتلك المقدّمات، فلن يكون هناك، ولن يمكن أن يكون هناك إلاّ ثلاثة حلول. فإمّا أن نضع ماقبليّا صدق التّحليل. وحينئذ فسوف يلزم أن نضع مادّيّة منهجيّة، لأنّنا سوف نسعى، كما بيّنه عميق البيان كونط، أن نفسّر الأشرف بالأدنى؛ وهذه المادّيّة المنهجيّة ربّما انقلبت بيُسْرٍ إلى مادّيّة ميتافيزيقيّة.

وإمّا أن نؤكّد على ضرورة الاستعمال معا التّحليل والتّأليف. وبذلك، فإنّا نعاود وضع التّأليفات الفكريّة بإزاء الصّورة. وحينئذ، وبحسب الرّأي الميتافيزيقيّ المُعْتَنَقِ، فسيكون الفكر بمثابة الرّوح بإزاء الجسد أو العضو البيولوجيّ بإزاء العنصر. ولكن الصّورة والفكر سوف يُعْطَيَانِ بنحو ما لا ينفصلان، والأولى بنحو السّند للثّاني .

وإمّا سوف نطلب حقوق الفكر الميتافيزيقيّة وفي نفس الوقت بالحقوق المنهجيّة ذات التّعلّق بتأليفيّة لا تُحَلَّلُ. ولكنّ، ولأنّنا نكون قد احتفظنا بالصّورة بنحو العنصر العاطل، فإنّنا سوف نحدّ من مجال التّأليفات الخالصة وسوف نرى نمطين من الوجود النّفسيّ يوجدان معا: أي المحتوى العاطل بقوانينه التّرابطيّة، والعفويّة الخالصة للذّهن. وحينئذ فسوف يكون هناك بين الفكر التّخيلي والفكر الخلو من الصّور ليس فقط فرق بالطّبيعة، وإنّما أيضا، كما كنّا قد بيّناه عند حديثنا عن ديكارت، فرق في الذّات(32). والمشكلة ستكون هاهنا أن نبيّن كيف يمكن لتينك الذّاتين أن تنصهرا في وحدة الأنا.

فليت شعري هل كان يجب أن نختار من بين هذه الحلول الثّلاثة ؟ إنّا قد بسطنا تاريخيّة المعضلات الّتي تسبّبها كلّ واحدة منها. والآن فسوف نلتمس بيان أنّها جميعا حتم عليها الفشل، لأنّها كلّها ثلاثتها كانت قد قبلت بالمصادرة الأصليّة، مصادرة انبعاث المحتويات الحسّيّة العاطلة(33)

التّعاليق (الملاحظات الّتي قبلها أحرف عربيّة هي من صنع المصنّف لا المعرّب)

(1) أي أن تان لم يكن يملك من التّجربة إلاّ الاسم. فدخول التّجربة في تأصيل الحقيقة العلميّة على التّحقيق إنّما يكون بأن يُذْعِنَ إليها الباحث غاية الإذعان وأن لا يحكي إلاّ بحسب ماتصف هي نفسها. أمّا عند تان فالتّجربة لم تكن إلاّ ذريعة، ومادّة قد طُوِّعَتْ من أجل إثبات استناج منطقيّ ونظريّ مُحَصَّلٍ من ذي قبل.

(2) أي أنّ التّأليف هنا ليس هو نفس فعل الوعي بما هو وعي عفويّ مُتَعَلَّقُهُ الموضوع المُؤَلَّفُ، وإنّما التّأليف هنا هو فعل منطقيّ رَوَوِيٌّ يأتيه العالم فيحصّل موضوعا لا يكون موضوع الوعي الأوّل وإنّما موضوع الوعي المُرَكِّبِيِّ.

(3) معناه أثر يبقى ويستمرّ بعد ذهاب الموضوع المُحْدِثِ له، أو يعاود الظّهور إذا ما اتّفق له ذلك.

(4) أي أنّ القول بمبدأ الصّور بما هي مواضيع حقيقيّة أو ذرّات إن كان يقتضيها اقتضاء طبيعيّا المنهج التّحليليّ، لأنّه منهج يردّ المركّب إلى البسيط، ويقوم على تأويل الظّواهر على أنّها لامتغيّرات عاطلة، ترتبط بينها بعلاقات سببيّة خارجيّة، فإنّ المنهج التّأليفيّ الّذي رغم أنّه يؤكّد على وجود ظواهر تأليفيّة لا يمكن ردّها إلى البسيط، فهو أيضا لم ينفك عن إثباته لوجود نفس تلك الصّور الذّرّات.

(5) معطيات التّجربة تَبِينُ لنا بيانا أوّلا، ولكن هي رغم أنّها ذات محتوى حسّي، أي رغم أنّها في جوهرها لا محدّدة ولا متعيّنة، فإنّما هي تبين لنا منظّمة ومحدّدة. ولّما كان التّحديد ذاك لا يمكن أن يكون لها من ذاتها، فإذًا نستنتج بطريق النّقد أنّه يوجد قوّة أُخْرَى لا تبين بيانا أوّليّا هي الّتي تنظّم ذلك المحتوى اللاّمتعيّن. وهذه القوّة هي ما نطلق عليها اسم الفكر.

(6) أي أنّ الصّور الذّرّات هي كلّ ما يظهر لوعي أوّليّ، وليس يمكن تخطّي هذا المعطى الأوّليّ، أو ليس يمكن أن يعطى موضوعا آخر وراء المعطى الأوّليّ ذاك، أي الفكر، إلاّ بطريق تأمّل نقديّ أو رجوع فلسفيّ على نفس ذلك المحتوى.

(7) والّذي يختصّ بكونه كان يثبت إثباتا جوهريّا وجود اتّصاليّة ميتافيزيقيّة حقيقيّة بين الحسّ والفكر، أو بتخصيص أكبر، بين الصّورة والفكر.

(8) يريد بالامكانيّة المنطقيّة الامكانيّة في معنى الغير الممتنع، أوفي معنى رفع المُحَالِ، وهذه قد تكون غير ذات نسبة بالوجود، أي قد تكون عدما محضا. أمّا الامكانيّة المرادة هاهنا فهي الامكانيّة الّتي لها نسبة بالوجود، وإن كان هذا الوجود هو غير الوجود المحض. راجع أرسطو، كتاب العبارة.

(9) يريد أنّ موقف العقلانيّة المنبعثة من ترابطيّة تان، يقرب من موقف لايبنتز من لوك، وكانط من هيوم، فيما سبق، من حيث أنّها كانت قد تكفّلت بالعمل النّقديّ وسلّمت للتّرابطيّة ما قدّمته من معطيات على أنّها هي نفس معطيات التّجربة الحقيقيّة.

(10) راجع هوسّرل، الأفكار Ideen، المقالة الثّانية والمقالة الثّالثة.

(11) لقد نعت سارتر وضع امتناع وجود فكر محض في متناول الوعي بالماقبليّ، لكونه لو كان ريبو قد رجع إلى التّجربة الباطنيّة حقّ الرّجوع و لو كان قد رجع إليه حرّا من كلّ حكم مسبّق ميتافيزيقيّ، لتبيّن بيانا ليس فوقه من مزيد ظهور، بأنّ أوّل ما يُعْطَى للوعي إعطاء بديهيّا إنّما هو الوعي والفكرنفسه (راجع هوسّرل،الأفكار، المقالة الثّانية)

(12) أي أنّه مثله مثل من سبق ذكرهم فإنّ محصّل نظريّته إنّما هو أنّ الصّورة هي محتوى عاطل بإزاء عفويّة الوعي.

(13) فيكون مُقْتَضَى هذا الإثبات أنّ وجود الصّورة هو غير الوعي بها، فهي إِذًا موضوع له قوانينه غير قوانين الوعي.

(14) إذا كان جميع العالم كلّه هو صور، وكلّه له نسبة ما بالوعي، فليس إِذًا وجود الشّيء واعيا ممّا سينقله من مجرّد الموضوع إلى كونه صورة مُتَمَثِّلَة، كما هو الحال عند ديكارت مثلا. وإنّما دخول صورة من الصّور الممتازة، أي الجسد، بعزله لبَعْضٍ من الصّور الّتي توجد مرتبطة مع سائر العالم ممّا من شأنه أن ينقل تلك الصّورة إلى أن تكون صورة مُتَمَثِّلَةً .

(15) أي من الصّورة الّتي لم تصر متمثّلة بعد إلى الصّورة المتمثّلة.

(16) يريد أنّه كيف يمكن أن تكون الصّورة بما هي صورة ذات شفافيّة، وموجدة لذاتها من غير أن تكون موجودة لوعي من الوُعِيِّ .

(17) وبحسب بُعْدِ أوقرب الصّورة من الفعل يتحدّد نوع وجود الصّورة بكونها موضوعا إدراكيّا أو موضوعا تمثّليّا .

(18) يريد أنّ مبدأ تشخّص الوعي لدى بارجسن، أي أن مبدأ ما يجعل وعيا ما وعيا معيّنا أو مُشَارًا إليه على لغة القدامى، إنّما ما يوجد مُقْتَرِنًا بالصّورة الثّابتة أو الجسد من صور معيّنة أخرى. وهذا السّؤال هاهنا له ما يُوجِبُهُ، لكون بارجسن، كما كنّا قد رأينا، إنّما كان يضع مجموع العالم بأسره على أنّه ذو نسبة بالوعي، أو هو عينه الوعي.

(19) لو كان ما يجعل الصّورة تكون صورة مُتَمَثِّلَةً هو فعل الجسد فيها، فكيف يمكن أن نفسّر إِذًا بقاء الصّورة بما هي متمثّلة حاصلة أيضا في الذّاكرة، بعدما أن يكون قد كفّ فعل الجسد المُفَرِّدِ لها ؟

(20) وهذا هو الحقّ، وهذا الاستفهام التّقريريّ إنّما هو استفهام سارتر نفسه .

(21) لأنّ موضوع الذّكرى هو عين موضوع الإدراك ولكنّه مأخوذا على غير نحو أخذ الإدراك ؛ فالإدراك يأخذ الموضوع أو الصّورة بما هي موصولة مع سائر الصّور، والذّكرى إنّما تأخذ نفس الصّورة الّتي يعطيها الإدراك بما هي منفصلة عن سائر الصّور .

(22) النّواز والنّوام عبارتان مأخوذتان من اللّغة الفينومينولوجيّة. ومعناهما بتلخيص شديد ما يلي : النّواز هو الفعل بما هو مَعِيشٌ محض **Erlebnis** وحدث حقيقيّ في الذّات، أمّا النّوام فهو المُتَعَلَّقُ القصديّ **Corrélatif intentionnel** أو المَعْنِيِّ للفعل. وهو بهذا الاعتبار لا يكون موجودا وجودا حقيقيّا بالفعل في الذّات وإنّما وجوده هو وجود مفارق. مثال: إدراكي لهذه الشّجرة المورقة. فههانا نحن نسطيع أن نميّز بين الشّجرة المورقة بماهي موضوع يوجد هناك بين الأشياء، وهي بما هي كذلك ليست جزء حقيقيّا من الوعي. ونفس عيشي لهذه الشّجرة، وهو حدث محض ذاتيّ ومادّيّ. (راجع هوسّرل، الأفكار، المقالة الثّالثة، الفصل الثّالث، الباب الثّامن والثّمانون)

(23) إن بارجسن كان قد سبق أن اعتبر بأنّ الجسد يدخل دخولا موجبا في حصول الصّورة على جهة التّمثّل، وكان قد اعتبر بأنّ الصّور إذا لم تكن واعية فهي لاتكون فاعلة. ولكن هاهو الآن قد وضع بأنّ الصّورة الذّكرى أو الصّورة الخالصة لا يمكن أن تعود فعليّة إلاّ إذا رُفِعَ عنها عائق الجسد. وهاهو الآن قد زعم بأنّ الصّورة بمجرّدها فلها رغبة ونزوع لأن تصير حاضرة، والحال أنّه فيما مضى كان قد رفع عنها الفعليّة.

(24) وماحاجة الصّور إلى الوجود حتّى توجد لها هذه الرّغبة في الوجود ؟! أفلم يكن بارجسن قد أثبت من قَبْلُ بأنّ الصّور المتمثّلة أو الذّكرى هي موجودة مثلها مثل الصّور المدركة، وأنّ صيرورتها مُتَمَثَّلَةً ليس هو الّذي يعطيها الوجود وإنّما فقط يعطيها صفة كونها متمثّلة ليس غير؟ !

(25) الإدراك الخالص هو الإدراك الّذي لا يخالطه نسبة مهما قلّت من التّمثّل. وهذا الإدراك ليس له وجود حقيقيّ البتّة، وإنّما وجوده هو وجود على جهة المثال **Idéalement** فحسب. (راجع هنري بارجسن، المادّة والذّاكرة، فصل الأوّل)

(26) أي أنّ الكوجيطو**cogito**، على معنى الأنا أفكّر، وهو حضور الفكر لذاته بلا توسّط من حسّ أو غيره، هو الضّامن وهو الدّليل على وجود فكر محض لا يلتبس بصورة من الصّورة ويمكن للوعي أن يدركه إدراكا أوّليّا.

(27) الأبحاث المنطقيّة، في جزئين، جزء أوّل ذو عنوان مقدّمات من أجل منطق خالص، وجزء ثان من ستّة أبحاث.

(28) أي أنّ هوسّرل كان قد ميّز في مصنّفه المذكور واضح التّمييز، وعلى جهة المناقضة للرّأي النّفسانيّ، بين محتوى المفهوم من حيث هو محتوى منطقيّ، وتكوّن المفهوم من حيث هو حصوله مُدْرَكًا للذّات. والغلط الّذي وقعت فيه النّفسانيّة هو أنّها قد حاولت أن تفسّر تكوّن المفهوم بما هو كذلك، بتكوّن حصوله في نفس الوعي بما هو حدث ذاتيّ (راجع مقدّمات لمنطق خالص، من الفصل الرّابع إلى الفصل التّاسع.)

(29) القصديّة الخاوية**L'intentionalité vide** هي الدّلالة الخالصة الّتي تستهدف الموضوع من غير أن يكون هناك محتوى ما حدسيّا يملأ ذلك الاستهداف. وهذه المرتبة يعدّها هوسّرل بالمحض منطقيّة. أمّا المعرفة فتبدأ حينما تجد تلك الدّلالة العانية محتوى ما حدسيّا يملأها، وبحسب قرب ذلك المحتوى المحدوس من ملئه لكلّ ما يقوم بالدّلالة أو بعده، فإنّ المعرفة تقترب من درجة البداهة المطلقة أو تبعد (راجع هوسّرل، الأبحاث المنطقيّة، الجزء الثّاني، المبحث الأوّل والمبحث السّادس.)

(30) أي مجال النّقد.

(31) هذه الاستفهامات هي كلّها استفهامات سارتر على جهة التّلميح لرأي آخر في تأويل المثال المذكور، وهو الرّأي الّذي كان يراه هو، والّذي كان قد أفاض فيه القول وبسطه في مؤلّفه التّأسيسيّ الّذي تلى كتاب التّخيّل، أي في الخياليّ **L'imaginaire.** وخلاصة هذا الرّأي هو أنّه لِمَ لم نكن نعتبر أنّ الصّورة إنّما هي نفسها فعل معرفيّ وليست هي موضوع للمعرفة ؟

(32) أي أنّ الذّات الّتي تتخيّل هي غير الذّات الّتي تتعقّل، فتنشطر الذّات إلى ذاتين.

(33) إنّ سارتر في كلّ هذا الفصل قد حاول أن يبيّن أمرين كبيرين ؛ فأوّلا، لقد حاول أن يبيّن أنّ كلّ النّظريّات الّتي ظهرت في أواخر القرن التّاسع عشر وبدايات القرن العشرين إلى حدّ الحرب العالميّة الأولى، فمهما اختلفت تأويلاتها، فإنّها كلّها لا تخرج عن أن تكون ذات نسبة بواحدة من النّظريّات الكلاسيكيّة الثّلاثة الّتي عرضنا لها في الفصل الأوّل (نظريّات ديكارت، وليبنتز وهيوم). والأمر الثّاني الّذي أراد بيانه فهو أنّ جميع هذه الأراء هي تلتقي في أنّها تقبل كلّها، بنحو صريح أو غير صريح، بمبدأ أنّ الصّورة هي محتوى حسّيّ، وأنّها شيء موضوع للوعي. وسيبيّن سارتر في الفصل القادم أيّ التّناقضات الّتي تلزم من مثل هذه المصادرة، وهي تناقضات يتعلّق بعضها بصعوبة أنّ نتعرّف على الصّورة من حيث هي كذلك؛ والبعض الآخر فيتعلّق بعلاقة الصّورة بما هي محتوى عاطل، على ذلك التّأويل، والفكر بما هو عفويّة محضة.

أ) علم نفس الاستدلال Psychologie du Raisonnement ، باريس، 1896.

ب) يمكننا أن نقرأ خاصّ القراءة مقالة للبلجيكيّ أهرنس Ahrens من أجل تأسيسه لنظريّة جديددة في الصّورة في دروس في علم النّفس الّتي كان ألقاها بباريس سنة 1836. وهي من نشر بروكنس و أفاناريوس.

ت) في الذّكاء De l'Intelligence ، الجزء الأوّل، المقدّمة، ص 1 وص 2.

ث) ولكنّ التّجربه هاهنا هي مفهومة بنحو مخصوص غاية الخصوص .

ج) المرجع نفسه، ص.9.

ح) غلتون، Statics of mental Imagery (Mind,1880), Inquiries to human faculties (1885).

خ) بنت، علم نفس الاستدلال، 1896.

د) لاشيليي، علم النّفس و الميتافيزيقا Psychologie et Métaphysique.

ذ) تقرير بتبي Rapport Batbie ، 26نوفمبر. 1872.

ر) أنظر. أرسطو، في النّفس، الفصل الثّالث، 8، أ432، 8 : " والتّعقّل نفسه لا يخلو البتّة من الصّورة "

ز) بروشارد، في الخطأDe l'erreur ، ص. 151. والإبراز من عندنا .

س) ريبو، الحياة الواعية والحركات La Vie consciente et les mouvements، ص 113 ومايتبعها. وفي تلك الصّفحات سعى ريبو من أجل دحضه نتائج علماء نفس مدرسة ورزبورغ ذات التّعلّق بوجود فكر خلو من صور.

ش) وقد شكّك ريبو في صدق تجارب مدرسة ورزبورغ.

ص) أنظر. التّخيّل المبدعImagination créatrice ، ص. 17، ومايتبعها .

ض) نفس المرجع، ص.20.

ط) منطق المشاعرLogique des sentiments ، ص. 22.

ظ) حواليّات طبّيّة ــــ علمنفسيّة Annales médico - psychologique، 1925.

ع) اليوميّة العلم نفسيّةJournal de psychologie ، 15أفريل 1926.

أنظر أيضا مقالة في تأويل بارجسونيّ للهلوسة. في هرميت، في النّومLe sommeil.

غ) المادّة والذّاكرة، ص. 22.

ف) المادّة والذّاكرة، ص. 24 .

ق) " تذكّر الحاضر "، في الطّاقة الرّوحيّة " Le souvenir du présent " in Energie spirituelle..

ك) المادّة والذّاكرة، ص 80 .

ل) الطّاقة الرّوحيّة، " تذكّر الحاضر ."

م) أنظر في الصّفحات الآتية، في الفصل الّذي أفردناه لهوسّرل، معنى هذه التّفرقة الّتي تجب على كلّ مَنْ مِنْ شأنه أن يبحث في علاقة الوعي بالعالم .

ن) المادّة والذّاكرة، ص 180 .

ه) الطّاقة الرّوحيّة : " الجهد الذّهنيّ ". والإبراز من عندنا.

و) سبير، الصّورة الذّهنيّة L'image mentale، المجلّة الفلسفيّة، 1914 .

ي) Bruhler, Tatsachen und problem,... etc. Integedanken, 321. Arch.f.ges. psych., 1907, t. IX/

أأ) بحث تجريبيّ في الذّكاء Etude expérimentale de l'intelligence، .1903إنّنا كثيرا ما عبنا اختيار المواضيع(على غاية من الصّغر) واختيار الإختبارات (على غاية من اليسر). أنظر ريبو، الحياة اللاّوعية والحركات .

بب) بنت، الرّوح والجسدL'Ame et le corps ، باريس، 1908. و كان قد قضى بنت سنة 1911.

تت) سبير، الصّورة الذّهنيّة، المجلّة الفلسفيّة.، 1914.

ثث) فيليبL'image ، الصّورة.

III

في تناقضات التّصوّر الكلاسيكي

أومأ السّيد سبير في مصنّفه الموسوم بفي الفكر المتعيّن الّذي ظهر سنة **1927**، بأنّ الأبحاث التّجريبيّة في طبيعة الصّورة الذّهنيّة قد صارت شديدة النّدرة منذ أعمال مدرسة ورزبورغ. وذلك لأنّ جلّ علماء النّفس صاروا يعتقدون بأنّ المسألة قد حُلَّتْ : وهاهنا كما في سائر المواطن كلّها تقريبا، فقد أفضينا إلى انتقائيّة. والمقال الّذي نشره السّيد مايرسن في الرّسالة الجديدة لدوما لدليل بليغ على ذلك الميل من أجل التّوفيق والتّهوين والإضعاف. فما انفككنا نَعُدُّ الصّورة بنحو حال متجوهرة في تيّار الوعي، وقد أثبتنا لها شيئا من الحركة، ووضعنا أنّها تحيا وتنقلب وأنّه يوجد شروقات وغروبات للصّورة؛ أي أنّنا قد رمنا أن نفيد تلك " الذّرّة " النّفسيّة القديمة، شيئا من اللّيونة كانت فكرة التّواصليّة قد خلعتها على الحياة النّفسيّة بأسرها.

" ينبغي أن نُفْهِمَ علم النّفس التّقليديّ بأنّ صوره ذات الأضلاع الحيّة ليست إلاّ قطعة أيّما صغيرة من وعي متعيّن وحيّ. فالقول بأنّ الوعي لا ينطوي إلاّ على تلك الضّروب من الصّور يُضَاهِي القول بأنّ نهرا ما ليس يتضمّن إلاّ أسطل ماء، أو أحجاما أخرى غيرها مسكوبة ومسبوكة في أوعيتها، أي في لترات أو براميل. فلو شئت، فلنلق بكلّ تلك الأوعية في النّهر: فإنّه باق إلى جنبها، الماء الحرّ حيث تغوص وهو يسيل فيما بينها." (أ)

فلقد أثبتنا هيئة مُفْرَدَةً تسمّى صورة تقوم بِإِزَاءِ الفكر، ولكن أقررنا بأنّ الفكر إنّما يتخلّل عميق التّخلّل الصّورة، لأنّه كلّ صورة، فِيمَا زعموا، فلا بُدَّ أن تُفْهَمَ :

" إنّ الوعي بالصّورة يقتضي الوعي (وعيا متفاوت الظّهور) بمدلولها، والصّور الّتي ينظر فيها علم النّفس ليست بمجرّد علامات عارية من مدلول. أي أنّ الصّورة هي مفهومة و... أنّنا في الفكر العادي لا يقع انتباهنا لا دائما ولا في الأكثر، على الصّور: وإنّما يقع في المقام الأوّل، على مدلولها(ب) "

وأيضا كان السّيّد سبير قد كتب: "... إنّنا غالبا ما يقع انتباهنا لا على موضوع الحدس الحسّيّ (على الصّورة أو على الإدراك) وإنّما يقع على المدلول(ت) "

فما رمنا قط أن نُبْطِلَ حقيقة الهيئة الحسّيّة للصّورة؛ وإنّما أكّدنا على أنّ الصّورة تكون قد صاغها الفكر. وهذه الصّياغة أيضا لقد فهمناها على ذلك النّحو القديم من أفعال"التّجزئة" و" ومعاودة التّركيب"، أي، في الجملة، بنحو تركيب لعناصر مادّيّة. وأثبتنا ضربا من الوصل خاصّ بالصّور يشبه أيّما شبه التّرابط، لأنّه قد بقي آليا؛ ولكنّ شأنه ما فتئ ينقص شيئا فشيئا، ولقد هلّلنا لما قدرنا على أن نكتب " فإِذًا هذا لهو موضوع ليس يطوله التّرابط(ث) " كما لو كان أمر عالم النّفس إنّما أن يفتكّ من التّرابط أراضيا أخرى و بولدرات.

وهكذا فالكلّ قد وجدناه ثانية، والكلّ قد أعدنا وضعه: فلقد أبقينا على مقام الصّورة وعلى مقام الفكر، ورمنا أن نبسط فكرة التّواصليّة؛ فمحونا التّحديدات البيّنة؛ وأكّدنا على فكرة وحدة الوعي، وهذا كان شأنه، بطريق حركة سحريّة، أن يصهر الفكر في الصّورة والصّورة في الفكر بدعوى غلبة الكلّ على أجزائه المُكَوِّنَة له. ثمّ أخذنا من ثَمَّ، فرحين، في كتابة ما يلي من صفحات، حيث مشيئة الجمع وتصديق الجميع تتقرّر بنحو أيّما طريف :

" فالصّورة إذًا تقوم مقام العلامة... إنّها ذات دلالة وعلاقة بشيء ما مغاير لها ؛ إنّها بدل. إنّه لها محتوى ذهنيّ وهي أَمَارَةٌ على واقع ما منطقيّ. إنّها لا توجد البتّة مُفْرَدَةً بالتّمام: بل هي جزء من نسق صور علامات؛ وهي لِمَكَانِ ذلك النّسق تكون مفهومة. إنّها ليست بتامّة السّيولة، بل بها ما يكفي من الثّبات والدّقّة والشّكل وتجانس الشّكل حتّى يمكن مقايستها إلى صور أخرى وعلامات أخرى. إنّما هي مركّب: يختلط فيه مَعًا الدّال والمدلول، والحسّي والذّهنيّ ليكوّنوا كُلاًّ لا تَنْفَصِمُ عُرَاهُ. ويمكننا أن نتبيّن أضلاعا وسطوحا وطبقات من المعنى أو أجزاء حسّيّة الضّرب، ولكنّنا حينما نُفْرِدُ جزء ما، فينبغي أن نستحضر المجموع حتّى نَفْهَمَهَا(ج)... وهي يُمْكِنُ أن تكون ذات نشاط متفاوت القوّة. فربّما كانت مجرّد مثال يَدِبُّ، بوجه ما، وراء الفكر، فلا يكون نافعا لتطوّره. وربّما كانت أيضا نشاطا: نشاطا محصّلا فيُسَدِّدُ ويقود أو نشاطا غير محصّل فيمنع أو يعطّل. فهي سياج يمنع الفكر من أن يضلّ سبيله، ولكنّها أيضا، حينا ما، هي عائق يقطع عليه طريقه. فإنّها حينما تكون ليّنة ومطّاطة، ومتحرّكة، تُنْجِدُ الفكر بعض الإنجاد؛ وبالعكس، فحينما تكون على غاية الدّقة، والتّعيّن والثّبات، وإذا تكون ذات دوام، فإنّها تعطّل الفكر أو تضلّه(ح)"

ورأي السّيد مايرسن هو رأي الكثير من المصنّفين. ومع ذلك فإنّ الحلّ الّذي قد أرتضوه لا يثبت عند فحص ما حقيقيّ. فكما تقول عبارة باسكال، إنّما " طمسنا " الصّعوبات، ولكنّنا لم " نفكّها ". ففي الجملة، إنّما ينبغي الحذر من ميل معاصر شأنه أنّه يقيم مقام الذرّانيّة التّرابطيّة، نوعا من متّصل عديم الشّكل، تذوب به وتدّثر كلّ التّقابلات والتّضادات. ليس من شكّ البتّة أنّ الفكر، بما هو تبيّن تأليفي للعلاقات، وصورة التّرابطيّين إنّما هما يتنافيان. ولكن، لعمري، فإنّما هي كذلك صورة التّرابطيين ما يروم علم النّفس "التّأليفيّ" وضعها بنحو المُعِينِ للفكر(1). ما عدا أنّه قد لففنا العلاقات الآليّة بغشاوة من ضباب: وهي ذلك الّذي أطلقنا عليه اسم الدَّوَامِيَّةُ. ففيما زُعِمَ، الفكر

يدوم والصّور تدوم: وهذا لهو أساس لتقريب ممكن بينهما. وليس يضير إن كانت الصّورة لا تدوم على نحو واحد والفكر. فالانتقائيّة المعاصرة قد رامت مُتَفَيِّئَةً ظُلَيْلاً بارجسونيّا، أن تحتفظ بالإسميّة العقلانيّة المنسوبة لديكارت، وبالمعطيات التّجريبيّة لورزبورغ، وبالتّرابطيّة بنحو الضّرب الأدنى في التّسلسل، وبالمذهب اللا يبتري القائل بوجود تواصليّة بين شتّى ضروب المعرفة، ولا سيّما بين الصّورة والفكرة. فلقد قبلنا بوجود معطيات خامّ شأنها أنّها تؤلّف مادّة الصّورة نفسها، ثمّ أكّدنا بأنّ تلك المعطيات ينبغي أن يعاود الفكر تعقّلها، حتّى يسوغ أن تصير قطعة من الوعي. وبذلك فقد أسّسنا تأسيسا جدليّا نوعا من الصّيرورة الافلاطونيّة المُحْدَثَةِ تبدأ من الصّورة وهي تكاد تكون خامّا، و" ثابتة ودقيقة ومتعيّنة" لتصل إلى الفكر وهو يكاد يكون محضا ولكنّه هو يبقى منطويا، مع ذلك، على هيولانيّة حسّيّة تكاد تعدم الثّقل. ولكن، تحت ذلك الوصف ذي الإبهام والعموم، فإنّ المنافات لم تزل بعد: فالصّورة لتستمرّ على غاية المادّيّة. والسّيّد مايرسن لّما بسط بالقول، مثلا، بأنّ الصّورة ينبغي أن تُفْهَمَ باعتبار ما تصوّره، وليس باعتبار ما تظهر عليه، فإنّما هو يضع بذلك تفرقة بين الطّبيعة الخاصّة للصّورة والكيفيّة الّتي يتناولها الفكر بها، ومن ثَمَّ فإنّه يُرْجِعُ حقيقة الصّورة إلى كونها رَمْزًا مادّيّا ــ مثل العَلَمِ الّذي هو دائما في نفسه شيء آخر (لوح، وقماش، إلى غير ذلك) غير ما نبغي أن نراه فيه. وبالجملة، فكلّما جعلنا من الصّورة علامة مُضْطَرًّا فهمها، فإنّنا إِذًا ندفع بالصّورة خارج الفكر: إذ العلامة، كيفما كان الحال، فإنّما تبقى سَنَدًا خارجيّا ومادّيا للقصديّة العانية إنّه بذلك تظهر ثانية مع نظريّة في ظاهرها محض وظيفيّة نظريّة الصّورة العلامة، التّصوّر الميتافيزيقيّ تصوّر الصّورة الأثر(3). كذلك فلمّا السّيّد سبير لا يُقِرُّ إلاّ للحكم وحده بالقدرة على تفرقة الصّورة من الإدراك، فهو بالطّبع، إنّما يجعل حقيقة الشّيء كما يظهر في صورة هي نفس حقيقة الموضوع المادّي موضوع الإدراك : و ليس إلاّ الخصائص الخارجيّة الّتي من شأنها أن تجعلنا نفرّق بينهما. فهذه الصّورة الّتي يَسْبِرُهَا الفكر وينفذ إليها ويفكّكها ويعيد تركيبها، ربّما

نالت منذ سنين ليونة ما كانت مفتقرها إلى الآن. ومع ذلك فهي لتبقى صورة ماديّة غاية المادّيّة كتلك الّتي في الفلسفة الكلاسكيّة: وحينما نقول بأنّها لا تكون شيئا _إلاّ أنْ تُتعَقَّلَ، فإنّنا لنعترف بالتباس الأمرعلينا لأنّنا أَوَلَسْنَا إنّما نُقِرُّ في نفس الوقت بأنّها لم تزل بَعْدُ شيئا آخرغير ما نتعقّله. ومَكَانَ أن نُذِيبَ الأراء الموجودة في اتّصاليّة ذات إبهام، فقد كان حَرِيًّا بنا أن نتفحّص عن هذه الأراء مُوَاجَهَةً وأن نستخلص المسلّمة المشتركة بينها والتّناقضات الجوهريّة الّتي تُفْضِي إليها. ولقد كنّا بيّنّا فيما سلف من فصل بأنّ المسلّمة المشتركة لِشتّى النّظريّات تلك إنّما هي المماهات مماهات جوهريّة بين الصّورة والإدراك. أمّا الآن فسوف نسعى من أجل البرهنة بأنّ هذه المسّلمة الميتافيزيقيّة، أيًّا كانت النّتائج الّتي نستخلصها منها، فبالاضطرار إنّما تُفْضِي إلى تناقضات(4).

1) في مسألة " خصائص الصّورة الحقيقيّة "

لقد كان مسعى الفلاسفة الأوّل من أجل المماهات بين الصّورة والإدراك: أمّا المسعى الثّاني فلا بدّ أن يكون من أجل التّفرقة بينهما. فالحدس الخامّ إنّما يمدّنا بوجود صور وإدراكات؛ ونحن نستطيع غاية الاستطاعة أن نفرّق الأولى من الأخرى. من ثَمَّ، فمن بعد المماهات الميتافيزيقيّة، فقد لزم ضرورة أن نعتبر هذا المُعطى النّفسيّ: وهو أنّنا في الحقيقة إنّما نتبيّن تبيّنا عفويّا الفرق الجوهريّ بين تينك الحالين النفسيّتين. واعلم حَاضِرَ العلم بأنّه كان هناك نحوان اثنان في وضع هذا السّؤال الجديد: وأنّنا كنّا نستطيع أن نسأل عن كيف الهيئة النّفسيّة المسمّاة " صورة " تُعطى للرَّوِّيَّةِ بنحو صورة والهيئة النّفسيّة المسمّاة " إدراك" تُعْطَى للرّوّيّة على أنّها إدراك. فكنّا نحصر حينئذ المسألة في وجهها النّفسيّ البحت ولا نستجلب مواضيع الإدراك والتّخيّل. ربّما أدّت هذه الطّريقة آجلا أم عاجلا إلى هذا التّبيّن: وهو أنّه، على ما توجبه الميتافيزيقا، فبين الصّورة والإدراك هناك فرق في

الطّبيعة(5)، غير أنّ جلّ المصّنفين قد نظروا للمسألة على نحو مغاير كلّ المغايرة. فهم ما تساءلوا إن كانت المكوّنات النّفسيّة إنّما تُعطى للوعي من الأوّل بنوع ما هي هي: بل لقد نظروا للأمر بحسب الاعتبار الميتافيزيقي المنطقيّ للحقيقة. والتّفرقة الّتي يُحَصِّلُهَا كلّ وعي وعي بين الصّورة والإدراك بنحو عفويّ، فقد قلبوها، بنوع ضمنيّ، إلى تفرقة بين الصّواب والكذب. لذلك كان تان قد كتب " إنّ الإدراك كان هلوسة صادقة." والحقيقة والخطأ لم يكونا هنا مفهومين بنحو مقاييس باطنيّة على طريقة سبينوزا. وإنّما الحال يتعلّق بشأنهما بعلاقة مع الموضوع. إنّنا بإزاء عالم من الصّور. فاللاّتي لهنّ مُتَعلَّقٌ خارجيّ يوصفن بالحقيقيّة أو ب" الإدراكات " ؛ وسائرهنّ فيطلق عليهنّ " الصّور الذّهنيّة ". لنتمعّن في هذه الحركة السّحريّة: فلقدغيّرنا معطيات الحسّ الباطنيّ إلى علاقات خارجيّة لمحتوى ما من الوعي بالعالم، و أحللنا محلّ التّفرقة الأوّليّة بين المحتويات، تصنيفا لتلك المحتويات بالإضافة إلى شيء آخر مغاير لها(6). وقد توهّمت النّظريّة الميتافيزيقيّة للصّورة أنّها بذلك يُمْكِنُها أن تستوفي المعطيات النّفسيّة: ولكنّها لا تستوفيها بحقّ، وإنّما هي ليست تتلاءم إلاّ مع مُكَافِئٍ منطقيّ لها.

ثمّ، لقد بقي ما هو أشدّ اعتياصا: إذ قد بقي أن نُصِيبَ "خصائص الصّورة الحقيقيّة (خ)" من قِبَلِ أنّ الصّورة الحقيقيّة هي لا تنطوي لا محالة على أيّ فرق في الطّبيعة بالقياس إلى الصّورة الخاطئة. فليس يوجد إلاّ ثلاثة حلول ممكنة.

الحلّ الأوّل هو حلّ هيوم: الصّورة والإدراك هما ذوا حقيقة واحدة من حيث الطّبيعة، ولكنّهما يفترقان من جهة الكثافة. الإدراكات هي " انطباعات قويّة "، أمّا الصّور فهي " انطباعات ضعيفة ". وحَرِيٌّ بنَا أن نُقِرَّ لهيوم بهذا الفضل بأنّه كان قد أعطى التّفرقة بين الصّورة والإدراك على أنها أَوَّلِيَّةٌ(7): فهي تحصل بذاتها من غير الحاجة إلى توسّل تأويل ما للعلامات أو لمقارنة ما بينها؛ إنّها تحصل، بنحو ما، حصولا آليّا: فالانطباعات

القويّة من نفسها تُلْقِي بالانطباعات الضّعيفة إلى مرتبة أدنى من الوجود. إلاّ أنّ هذه الفرضيّة ليس من شأنها أن تتحقّق عند فحص لها. فما تكون تختصّ به الادراكات من ثبات وخصوبة ودقّة لا يمكنه أن يفرزها من الصّور. وذلك، أوّلا، لأنّ هذه الكيفيّات هو مبالغ فيها جدّا. فقد كتب سبير بهذا الشّأن:

"إنّ أعيننا وآذاننا وأفواهنا أبدا تَعْتُورُهَا انطباعات أيّما مبهمة، أيّما ملتبسة، لا نلتف إليها البتّة، إمّا لأنّها ذات منشأ ناء جدّا، وإمّا، وإن وُجِدَتْ ذات منشأ قريب جدّا، فإنّها تكون غير ذات نسبة قريبة بسلوكنا (د)"

أفنجعل منها، من أجل ذلك، صورا ؟ ثمّ هناك مشكلة الحدود: إذ أنّ إحساسا ما لكي يتعدّى حدّ الوعي فلا بدّ أن يكون ذا كثافة دنيا. فلو صحّ أن كانت طبيعة الصّور هي نفس طبيعة الإحساس، فلا بدّ أن تكون مكتسبة على الأقلّ لتلك الكثافة. ولكن، ألسنا حينئذ سوف نخلط بينها والإحساسات الّتي هي ذات نفس الكثافة(8) ولِمَ صورة طلقة مدفع ضعيفة ليست تظهر بنحو قرقعة حقيقيّة ضعيفة ؟ ولِمَ نحن لا نأخذ البتّة صورنا على أنّها إدراكات ؟ فربّما أجاب مجيب، بل يحصل ذلك. مثلا، أنا قد آخذ جذع شجرة على أنّه إنسان (ذ).

ذلك صحيح، ولكن الخلط حينئذ ليس هو بين صورة وإدراك: وإنّما يكون هناك تأويل خاطئ لإدراك حقيقيّ(9). فلسنا نجد مثالا لصورة إنسان تظهر فجأة في وعينا فتُأْخَذُ بنحو إنسان حقيقيّ، مُدْرَكٌ حقيقة ـــ وسوف نعود لهذا الأمر. فلو لم يكن لنا إلاّ الكثافة طريقةً لأجل فرز الصّورة من الإدراك، لتكرّرت الأخطاء؛ بل لقد كانت تتكوّن أوقاتا ما، عند الغروب مثلا، عوالم متوسّطة، متكوّنة من إحساسات حقيقيّة وصور، في مقام متوسّط بين الحلم واليقظة:

وقد كتب سبير " إنّ الإعتقاد بأنّ اليقين المُؤَسَّسَ حَقَّ التّأسيس مردّ أمره إلى قوّة أو شدّة الانطباعات فإنّما هو معاودة وضع مبدأ فنطاسيا كتالبتيكا المنسوب لأهل الرّواق(ر)."

وبالجملة، فلو لم تكن الصّورة والإدراك إنّما يختلفان من الأوّل اختلافا كيفيّا، ما كان ليكون إلاّ عبثا أن نلتمس التّفرقة بينها فيما بعد، بطريق الكمّ.

وهو ما كان قد فهمه تان جيّد الفهم:

فقد كتب " إنّما (الصّورة) هي الإحساس نفسه، ولكنّه إحساس متجدّد ومنبعث، وبأيّ نحو من الأنحاء نظرنا إليها، فإنّنا نلفاها تتطابق مع الإحساس(ز)."

ومن ثَمَّ، يتوجّب أن نضرب صفحا عن التّفرقة تفرقة داخليّة بين صورة مُفْرَدَةٍ وإحساس مُفْرَدٍ. فبالجملة، ليس يوجد البتّة تعرّف أوّليّ للصّورة على أنّها صورة. بل بالعكس، فالصّورة أوّل ما تُعْطَى للحسّ الباطنيّ إنّما تُعْطَى بنحو الإحساس .

"هناك لحظتان في حضور الصّورة : لحظة أولى مُحَصَّلَةٌ، والأخرى سلبيّة، فهذه الثّانية تُقَيِّدُ جزءا ممّا كان قد وُضِعَ في اللّحظة الأولى. إذا كانت الصّورة دقيقة جدّا وكثيفة جدّا، امتازت هاتان اللّحظتان: وتظهر الصّورة في اللّحظة الأولى وكأنّها خارجيّة قائمة على بُعْدٍ منّا إذا تعلّق الأمر بصوت أو موضوع مرئيّ، وإذا تعلّق الأمر بإحساس شمّي أو طعمي أو ألم أو لذّة في جزء من البدن، فإنّها تكون قائمة باللّسان أو الأنف أو في عضو منّا(س)." فالصّورة إذًا تَثْبِتُ بالطّبع بنحو الإحساس، وهي شأنها أن تدفعنا دفعا عفويّا لأن نؤمن بوجود موضوعها. لنعتبر أيّ شيء يلزم من ذلك و إنّه لنتيجة أوّليّة للرّأي الميتافيزيقيّ الّذي كنّا قد أومأنا إليه: ألا وهو أنّ الصّورة بما هي كذلك فقد صارت صفرا من صفة كونها إنّما هي مُعْطًى أوّليّ. والموضوع الّذي أنا بإزائه، سوف يقتضي فعلا من الوعي

حتّى أتبيّنه بنحو أنّما هو مُعطى لي الآن في صورة. وهكذا نصل إلى الحلّ الثّاني للمسألة مسألة "خصائص الصّورة الحقيقيّة ". فعند تان صاحب هذا الحلّ، إنّما تحصل التّفرقة بين الإحساسات والصّور حصولا آليا.

" إنّ الصّورة العاديّة إذًا ليست بشيء بسيط وإنّما ذو اثنيّة. إنّها إحساس عفويّ ومتجدّد شأنه أنّه يعتوره الوهن والتّقييد والتّصويب بسبب تعانده مع إحساس آخر لا عفويّ وأوّليّ. فهي تنطوي على لحظتين اثنتين: لحظة أولى تبدو فيها وكأنّها خارجيّة وذات وضع، ولحظة ثانية ترتفع عنها فيها هذه الخارجيّة وهذا الوضع. إنّها ثمرة خصام، إذ أن ميلها للظّهور خارجيّة، إنّما يقاومه ويظهر عليه ميل مناقض وأشدّ قوّة يكون يثيره في نفس الوقت العصب المرجوج(ش)."

فإذًا الوعي بالصّورة يكون بتوسّط، والتّنازع بين الإحساس المتجدّد والحسّ الأوّليّ ليسا إلاّ فصلا من فصول مبدأ الصّراع من أجل البقاء الدّاروينيّ. فالأقوى الّذي يظفر. وقد زاد تان بقوله أنّ الظّفر ربّما رجع إلى الإحساس " المتجدّد والعفويّ ". حينئذ تكون هناك هلوسة(10) فالصّورة من أجل أن تُعْرَفَ على أنّها صورة، على معنى أنّه من أجل أن تحدث الصّورة "أثرها العاديّ "، فلا بدّ من أن يكون موجودا إحساس معاند. ولو لم يوجد هذا الإحساس، أو اتّفق أن كانت الصّورة أشدّ قوّة، حينئذ فإنّنا سنوجد بإزاء موضوع هو في الواقع ليس بموجود."

والحقّ أنّ هذا الرّأي لشديد الإبهام. أوّلا هل هو رأي فيزيولوجيّ أم نفسيّ ؟ وأين تحصل التّفرقة ؟ يشبه أنّ تان كان قد تَلَجْلَجَ في أمره ولم يرم أن يقطع باختيار. فتارة يظهر وكأنّ الإحساسات والصّور إنّما تتعاند بما هي أحداث مُتَبَيَّنَةٌ:

"فحينما تعود الذّكرى، فإنّ الصّور والأفكار تعاود الظّهور وتحتضن الصّورة في ركبها، فتتنازع معها، فتظهر عليها وتُخْرِجُهَا من حياة التّفرّد، لتتدفعها إلى الحياة الإجتماعيّة وتعود بها إلى تبعيّتها المعهودة(ص)."

وطورا، نحن نقرأ وصفا لآليّة كورتكيّة **Cortical** حقيقيّة تتعلّق بالحبسيّة:
" لّما مهلوس ما يرى، وعيناه مفتوحتان، على ثلاث خطوات منه، صورة غائبة وليس يكون موجودا أمامه إلاّ حائط مغلّف ورقا رماديّ اللّون تتخلّله خطوط خضراء، فإنّ الصّورة سوف تغطّي جزء منه لتجعله غير مرئيّ؛ فالإحساسات الّتي شأن قطعة الورق أن تبعثها فينا هي إذا صفر؛ مع أنّ الشّبكيّة، وربّما أيضا المراكز البصريّة إنّما تكون تُرَجْرِجُهَا، على نحو معتاد، الأشعّة الرّماديّة والخضراء. أي بعبارة أخرى، الصّورة المُتَغَلِّبَةُ إنّما تمحو قطعة الإحساس المعاندة لها(ض)."

فهو يشبه أن يكون الأمر إنّما يتعلّق هنا بحبسيّة كورتكيّة، ومع ذلك فنحن لسنا نفهم تُرى لِمَ كانت احساسات الأخضر والرّماديّ قد تعطّلت، ولِمَ لم يكن فقط قد دُفِعَ بها إلى مرتبة الصّور. والحقّ أقول، إنّ تان لم يفصل الأمر، لأنّه كما قد أسلفنا، لم يكن يملك البتّة فكرة بيّنة عن التّفرقة بين الفيزيولوجيّ والنّفسيّ.

ثمّ لنا أن نسأل، كيف عسانا أن نفهم ذلك " التّصحيح " وهذا " التّصويب " ؟ لقد قيل بأنّ الإحساس العفويّ والمتجدّد، يكون في الأوّل ذا وضع وقائما في الخارج. وتان قد أورد كثيرا من الأمثلة. فالمكتبيّ نيكولاي كان قد أبصر صورة ميّت " على عشر خطوات منه ". وذاك الرسّام الأنجليزي كان " يستحضر مثالاته في ذهنه " ثمّ " يضعها فوق كرسيّ ". وهذا الصّديق لداروين لّما كان ذات يوم " يتفحّص قويّ التّفحّص، مطأطأ رأسه، رسما

صغيرا للعذراء وابنها اليسوع...فما لبث أن تبيّن لّما رفعه على طَرَفٍ من الغرفة صورة امرأة تحمل ابنا بين ذراعيها"

وبعدئذ، فإنّ الإحساس العفويّ لِمَكَانِ تأثير الإحساس المعاند، فإنّه يذهب عنه وضعه وخارجيّته. و لعمري، إنّما هذا تأويل ليس من اليسير أن يُقْبَلَ به. إذ أنّ صفة الخارجيّة إنّما هي صفة داخليّة للتمثّل الأوّل و للتّمثّل الثّاني سواء بسواء؛ وليست هي بعلاقة. فليت شعري كيف جاز إِذًا أن يكون الإحساس الأوّل لاتّصاله بالانطباع المناقض هو يخسر صفة الخارجيّة. صحيح أنّه لمن العسير أن نتوهّم مثلا، إنسانا وطاولة يشغلان حيّزا واحدا. ولكن لو اتّفق أن كان الإنسان على " عشر خطوات منّي"، فليس حضور الطّاولة في نفس المكان ممّا سيبطل وجوده على بعد عشر خطوات. ربّما تان الّذي عبارته وفكره على غاية من اللَّبس، إنّما كان يخلط بين الخارجيّة والموضوعيّة. ومع ذلك فإنّ الشكّ يبقى هوهو : إذ كيف لتَعَانُدِيَّةٍ آليّة أن تنقل صورة ما ثَبَتَتْ أوّلا بنحو الموضوع، إلى أن تنقلب ذاتيّة .

إنّنا ندرك ما الّذي كان ينقص تان : فترابطيّته كانت تمنع عليه بأن يلوذ بالحكم المُفَرِّزِ. إلاّ أنّ جميع ما قد بسطه من شروح، إنّما كان الغرض منه أن يبتكر مُكَافِئًا ترابطيّا لذلك الحكم بطريق أفعال آليّة .

وما كان قد سُدِّدَ في مسعاه ذاك. أوّلا فإنّ مفهوم "الإحساس المناقض(ط) " إنّما يستعير سرّا، من الحكم واحدة من صفاته. إذ ليس إلاّ الحكم وحكم آخر ممّا يجوز لهما التّناقض. فأنا لا أستطيع أن أقول في نفس الوقت في حقّ موضوع واحد : بأنّه أبيض وبأنّه ليس بأبيض. أمّا إحساسان اثنان فليس من شأنهما أن يتناقضا البتّة: بل يجتمعان في

تركيب. فلو أنا توهّمت صورة مربّع قماشيّ أبيض " علىعشر خطوات "، واتّفق أن كان يوجد على نفس المسافة وفي نفس الوقت مربّع قماشيّ أسود، فلن يكون هناك موضوعان يتنازعان ليبطل واحد منهما الآخر: وإنّما فحسب سوف أرى صورة مربّع قماشيّ رماديّ اللّون. حينئذ، فلكي يصحّ بأنّ الإحساسات والصّور إنّما يتنافيان، فلا بدّ أن نكون قد فهمنا من عبارة صورة، معنى الحكم(11).

وهناك ملاحظة أخرى شأنها أن تزيد الأمر بيانا. هَبْ أنني أقبع في غرفتي جالسا عند طاولتي. فتردعلى مسمعي أصوات خفيفة تكون أحدثتها الخادمة بالغرفة المجاورة. و هب أنّني آخذ في الوقت نفسه في التّذكرّ بَيِّنَ التذكّرعبارة كنت قد سمعتها أمس الأوّل بتقطيعها ونبرها وطنينها. فأَنَّىلأصوات القرقعة الخفيفة الصّاعدة من الغرفة المجاورة أن " تخزل " " الإحساسات المتجدّدة " للعبارة، وهي ليست تُفْلِحُ في أن تُغَشِّيَ ضجيج الأصوات الخافتة المتصاعدة من الشّارع ؟ أفليس ذلك مقتضاه أنّ تلك الإحساسات إنّما هي تميّز بين ما ينبغي خزله وماينبغي تركه ؟ وأنّ إحساسات القرقعة هذه إنّما كانت بَعْدُ حُكْمًا ؟ وإلاّ، فإنّه لو تقيّدنا بصرامة منطق نظريّة تان، فقد كان حقّنا أن نصيب هاهنا هلوسة سمعيّة. و إنّنا عندئذ، سوف نصادف ليس فقط مائة أو ألف من الهلوسات، وإنّما متتالية لا ينقطع منها . لأنّ صمت غرفتي، أو الحقل لكونه ليس بإحساسات، فإنّه لن يقدر على أن يفعل بنحو الخازل. فواعجبي أكنّا لوأُصِبْنَا بالصّمم لقد كنّا نصير مجنونين أشدّ الجنون ؟

وهناك لدى تان، فضلا عن مذهبه في خزل آليّ محض، هو لا محالة من سنخ الفيزيولوجيا، ولكنّه، مع ذلك، كان يتوسّل الحكم، مُبْتَدَأً لنظريّة أخرى في الخزل، تعتمد بيّن الاعتماد على الحكم. فقد كتب تان :

"ففضلا عن الأثقال الّتي تتكوّن من الإحساسات، هناك إحساسات أخرى أخفّ هي تكفي في وضع عاديّ وعند الصحّة أن تسلب الصّورة خارجيّتها ؛ إنّها الذّكريات. والذّكريات هذه هي نفسها صور، ولكنّها صور مقترنة بينها ويلحقها معنى القهقريّة الّذي يُرَصِّفُهَا على خطّ الزّمنيّة... وأحكام عامّة انْتُزِعَتْ بالتّجربة تُقْرَنُ بها؛ والجملة كلّها معا، تكوّن طائفة من العناصر الموصولة بينها، والمعتدلة بعضها بالإضافة إلى بعض بحيث يكون الكلّ ذا متانة أيّما عظيمة فيفيض بقوّته على كلّ واحد واحد من عناصره(ظ)."

صحيح أنّه بعد صفحتين(ع)، تان، لا شكّ لِمَا كان قد أفزعه ما يلزم من آراء عن شرحه المذكور من سقوط لنظريّته الآليّة المذهب، فقد زاد بالقول:

" إذا صورة ما اكتسبت كثافة عظيمة فأبطلت الإحساس المخصوص الّذي هو خازلها الخاصّ، فمهما بقي نظام الذّكريات ومهما حدث من أحكام، فإنّنا نكون بإزاء هلوسة؛ والحقّ أنّنا نكون على بيّنة من أنّنا نهلوس، لكنّ الصّورة، مع ذلك، لتظلّ تظهر كونها خارجيّة ؛ وإحساساتنا الأخرى وسائر الصّور ما تفتأ تكوّن معا جملة ذات اعتدال، ولكن ذلك الخازل لا يكون ذا كفاية لكونه لا يكون بالخازل الخاصّ بها"

وبالجملة، فإنّ نظريّة المختزلات المنسوبة لتان إنّما هي مسعى من أجل نقل إلى معان آليّة مذهبا أشدّ ليونة وأكثر عمقا شأنه أنّه يوكل إلى عفويّة الحكم أمر التّفرقة بين الصّورة والإحساس. وهذا التّصوّر الأخير هو الّذي سوف ننظر فيه الآن، وهو الوحيد الّذي يُعْتَدُّ به، و قد كنّا ألفيناه على نحو ضمنيّ في المذهبين الآخرين. لقد كان اعترضنا لدى ديكارت وحينها كنّا تبيّنّا نقائصه داخل النّسق الدّيكارتيّ. والآن، فالأمر يتعلّق بأن نشرح على نحو أيّما عامّ لماذا لم يكن ذلك الرّأي ليرضينا.

فلقد عدنا فيه للجزم بأنّ الإحساس والصّورة هما يتّحدان في الطّبيعة. ولقد عدنا للجزم بأنّ صورة ما مفردة لا تمتاز عن إدراك ما مفرد. ما عدا أنّه هذه المرّة فقد وضعنا بأنّ التّفرقة إنّما تكون نتيجة لفعل حُكْمِيٍّ من الذّهن. إنّه الحكم الّذي شأنه أن يبني عالمين اثنين، عالم الخيال وعالم الواقع؛ وهو أيضا الحكم الّذي شأنه أن يفصل، حينما يكتمل تأسيس ذينك العالمين، في إن كان محتوى ما نفسيّ ينبغي نسبته إلى هذا أو ذاك العالم(12) إلاّ أنّه بحسب أيّ خصائص تُرَى سوف يُقْضَى بالحكم ؟ إنّ ذلك لن يكون ممكنا إلاّ باعتماد علاقات خارجيّة، على معنى، أوّلا، باعتماد مقياس ضرب ظهور وتجدّد وتسلسل المحتوى المُعْتَبَرِ، وثانيا باعتماد مقياس تطابق أو لاتطابق نفس المحتوى مع العوالم الّتي قد أسّسناها. فما يكون غير موافق لانسجام ونظام العالم الواقعيّ، الّذي كان مكّننا من تبيّننا له وتأسيسنا إيّاه طويل تعلّم ودربة، فإنّنا نصنّفه في باب الذّاتيّة الخالصة. كتب السيّد سبير مدافعا عن هذا الرّأي :

" إنّما حينما نحكم بتطابق أو لا تطابق محتوى ما حسّيّ إمّا مع نسق العالم الخارجيّ الفعليّ، أو مع نسق التّخيّل (كانت تجارب طويلة و متّصلة قد علّمتني أن أفرّقه من الأوّل)، وإنّما حينما نقايس بطريق الحكم، أو نحكم بالتّطابق أو اللاّتطابق أو النّسبة، إلى ذلك... فإنّنا نصنّف إنطباعا ما فنضعه من جملة الإدراكات الواقعيّة أو من جملة الصّور(غ)."

وههنا ينبغي التّنبيه إلى أمرين: أوّلا، إنّ معيار الحقيقة قد تطوّر. فلم يعد الأمر يتعلّق بعلاقة مطابقة مع موضوع خارجيّ. بل نحن في عالم من التَّمَثُّلاَتِ. المقياس قد أصبح مقياس اتّفاق التمثّلات فيما بينها. وبذلك نكون قد تخلّصنا من الواقعيّة السّاذجة. إلاّ أنّ أَمَارَةَ الحقيقة قد بقيت، مع ذلك، خارجيّة بالإضافة للتّمثّل نفسه: إذ لم يزل بَعْدُ إنّما بطريق المقارنة، نحن نتبيّن إن كان تمثّل ما يجب إدماجه في زمرة الواقع أم لا.

وفي نفس الوقت، فإنّ مسألة " خصائص الصّورة االحقيقيّة " قد تغيّر معناها عميق التّغيّر. فلم يعد هناك معطيات هي " صورة " ومعطيات هي " موضوع ". بل صار الأمر يتعلّق بتأسيس نسق موضوعي ابتداء من معطيات محايدة. فعالم الواقع ليس بموجود بَعْدُ وإنّما هو يُصْنَعُ، ويعتوره تشذيب دائم وهو يلين ويزداد غنى؛ فجملة ما كانت تُظَنُّ لوقت طويل بأنّها موضوعيّة فها هي الآن تُهْمَلُ؛ وبالعكس، هناك جملة أخرى، مكثت لوقت طويل مفردة، فهاهي تُدْمَجُ دفعة في النّسق. إنّ مسألة تمييز الصّور ومسألة تأسيس الموضوعيّة ليسا هما إلاّ شيئا واحدا. الصّورة هي ماهو من بين المعطيات الحسّيّة ما لا يمكن أن ينتقل إلى الموضوعيّ. فالصّورة هي الذّاتيّة. إنّنا ما كنّا قطّ أشدّ نأيا عن النّفسيّ ممّا نحن ناؤون الآن : فمكان أن يكون حدس أوّليّ هو الّذي نتبيّن به طبيعة الصّورة من حيث ما هي كذلك، صار لزاما بِأَخَرَةٍ أن نكون مكتسبين لنسق من الإحالات لامتناهي حتّى يصير ممكنا أن نفصل في أنّ محتوى ما أهو صورة أم إدراك. وبالطّبع، إنّنا في الفعل، إنّما نقتصر على بعض المقارنات مُحْكَمَةِ الصّنع، إلاّ أنّ ذلك سوف يلزم عنه شيء أيّما خطير: ألا وهو أنّ الحكم التّفريقيّ لايكون أبدا إلاّ مُحْتَمَلاً (13) لذلك، كان مالديدي قد تحدّث في المقال الّذي أسلفنا ذكره عن " الخصائص المحتملة للصّورة الحقيقيّة ". لأنّ اليقين لا يمكن أن يوصل إليه إلاّ بعد فحص مقارن يستمرّ إلى ما لانهاية؛ وأيضا، فإنّ نسق الإحالات هو نفسه يتغيّر باستمرار. فمثلا، لو وضعيّ ملحد اعتنق دينا، فسوف يقبل العقائد ويؤمن بالمعجزات، و يصير له نسق مغاير للّذي كان من قبل. نصل إِذًا إلى هذه النّتيجة العجيبة: وهي أنّه فضلا عن أنّ الطّبيعة العميقة للصّورة ليست تُكْشَفُ لنا بطريق معرفة أوّليّة وذات يقين، فإنّنا لا نكون البتّة ذووي يقين بأنّ محتوى ما نفسيّا كان قد ظهر لي ذات يوم ذات ساعة كان بحقّ صورة. فلقد جرّدنا الاستبطان على التّمام من حقوقه لفائدة الحكم، والوعي وهو بإزاء معطياته فسوف يقف موقفا فرضيّا تجريبيّا كالّذي من عادته اتّخاذه إزاء العالم الخارجيّ.

إنّ أثر الصّنعة على هذا التّصوّر لا يخفى على عين باصرة. فلا أحد قد يقبل بأنّه يجب أن نتوسّل نسقا من الإحالات لامتناهيا حتّى نثبت التّفرقة بين صورة ما وإدراك ما. ليستخبر كلّ منّا تجربته الباطنيّة. فأنا جالس، وأكتب، وأرى الأشياء تكتنفني؛ قد أتوهّم لبرهة من الزّمن صورة صديقي بطرس: فلا نظريّة واحدة من كلّ النّظريّات الّتي في العالم بمانعتي من أنّني في نفس الوقت الّذي تظهر لي فيه الصّورة، فإنّني أكون عارفا بأنّ تلك إنّما هي صورة. والمثال الّذي أورده سبير ليدلّل به على صحّة رأيه(ف) ليس بالمقنع. إنّه يتعلّق بشَنِينٍ خفيف كان قد سمعه ذات يوم وهو يهمّ بالخروج :

«فتساءلت أهو المطر أخذ يهطل ؟ فحدّدت سمعي، وكرّرت التّحديد. فانجلى لي بأنّ الصّوت في دوام. ذلك هو أوّل تبيّن وتلك هي أوّل أمارة. ثمّ تساءلت هل هذا كاف ؟ كلاّ. لأنّه ربّما كان قد عرض لأذنيّ شيء من الوقر. ذهبت ففتحت النّافذة: فما وجدت قطرة ماء واحدة على صفحة البّلور. ألا يكون المطر إنّما يتزل على استقامة. من ثَمَّ فتحت البابين، وانحنيت إلى الخارج... إلى غير ذلك(ق)."

من منّا، لعمركم، كان قد سعى قطّ كلّ هذا السّعي من أجل فرزه صورة من إدراك ؟ فلو كانت صورة الشّنين قد عرضت بخاطري لتبيّنتها من الأوّل على أنّها صورة، من غير الحاجة لأن أتفحّص البلّور أو أن أفتح النّافذة. والحقّ أنّه قد نقبل بأنّ القصّة الّتي ذكرها سبير لم تكن كلّها اختلاقا من أجل اسناد غرضه. ولكن هناك خطأ شنيع كان قد اندسّ في برهانه. إذ ليس من أجل تفرقة صورة القرقعة من الإدراك قد أنجزنا كلّ تلك السّلسلة من الاختبارات (الّتي استمرّ سردها على صفحتين من الكتاب): وإنّما من أجل تمييز إدراك خاطئ من آخر صادق(14). وبالطّبع، فحينما نحن نكون لا نقبل باختلاف بين الصّورة والإدراك إلاّ ذلك الذّي هو بين الخطأ والصّدق، فلا مندوحة لنا من أن نسمّي

كلّ إدراك خاطئ باسم الصّورة. وهذا عين ما ليس لعالم النّفس أن يرضى به. فأَنْ نُدْرِكَ إنسانا مكان شجرة، ليس هو أَنْ نُنْشِأَ صورة إنسان، وإنّما هو فقط أَنْ نُدْرِكَ إدراكا سَيِّئًا الشّجرة. فنحن لا نغادر مرتبة الإدراك، و بنوع ما، إنّما نكون ندرك بصواب: فبحقّ هناك موضوع على عشر خطوات منّي منغمسا في الظلّ. وهو بحقّ جسم نحيل، فارع، طوله متر وثمانون سنم تقريبا، إلى غير ذلك. لكنّ خطأنا إنّما كان في نحو أَخْذِنَا لمعنى ذاك الموضوع. وهنا أيضا، فلمّا أنا ألقي بأذني حتّى أتبيّن هل كان الّذي قد بلغ مسمعي هو بحقّ صوت قرقعة، فإنّما ذلك في الحقيقة، إنّما مفاده أنّني إنّما ألتمس التّبيّن إن كان الّذي كنت قد سمعته هو قرقعة على التّحقيق. فربّما، مثلا(ك)، أنا قد أخذت صوتا عضويّا، أو صوت نَفَسِي، على أنّه صوت شنين المطر.

وهب أنّنا قبلنا بالمجادلة في نفس المجال الّذي اتّخذه سبير(15) فليت شعري كيف يمكن أن نقبل بأنّ الحكم حينما يضع تمثّلا ما بين الصّور، فإنّه يرفع عنها، دفعة واحدة، خارجيّتها ؟ تان الّذي كان قد استشرف التّفرقة بطريق الحكم لم يسقط في هذا الأمر، إذ كان قد كتب كما كنّا رأينا:

"إنّ نظام الذّكريات مهما بقي والأحكام مهما نشأت، فنحن نكون بإزاء هلوسة؛ والحقيقة نحن نعلم أنّنا نهلوس، ومع ذلك فإنّ الصّورة ما تغادر تظهر خارجيّة"

وهو ما يشبه أن يكون واجبا أن يحصل أيضا في فرضيّة السّيد سبير : فأنا لو أبصرت إنسانا جالسا قدّامي، فعسى حكمي أن يقنعني بأنّ الأمر إنّما يتعلّق برؤيا، أو بشبح ؛ ومع ذلك فأنا لأظلّ أشاهد إنسانا جالسا قدّامي. ربّما سوف نقول بأنّ الحكم هو يقطّع ويبني بالتّساوق الخارجيّة والباطنيّة من محتويات نفسيّة محايدة ؟ فإذًا ذلك يكون خروجا عن حدّ المعقول، وعن حدّ المعطيات الحاليّة لمسألة الإدراك.

ولِنَضَعِ أنّ هذه الطّريقة في التّفرقة قد تصحّ في بعض الأوقات؛ إلاّ أنّها في جلّ الوقت هي غير ذات جدوى. أوّلا، وغالبا، فشأنها أن تجعلنا نأخذ إدراكات ما على أنّها صور. وذلك لأنّه، في كلّ آن، هو ينشأ حولنا طائفة من أعراض صغيرة غريبة، ومواضيع تتحرّك في ظاهرها بمفردها، وتصوّت أو تئنّ، و تظهر أو تغيب، إلى غير ذلك. و هذه الأحداث السّحريّة كلّها يمكن تفسيرها بأدنى تأمّل، ولكن، كان حَقُّهَا، في أوّل وهلة، أن تُبْهِتَنَا. لقد كان حقّنا أن يعرض لنا ميل، ولو للحظة من الزّمن، إلى أن نصنّفها من بين الصّور. فأنا، مثلا، لقد كنت متأكّدا أنّني قد وضعت قبّعتي في الخزانة، وها أنا الآن لَأَجِدُهَا فوق الكرسيّ. أَفَكُنْتُ سوف أشكّ في نفسي ؟ وأرفع عقيرتي " هذا أمر لا تصدّقه عيناي "، كلاّ البتّة. فربّما أُنْهِكُ نفسي في تعقّب معرفة الأسباب : ولكن، ما أبقى مُتَسَلِّمَهُ كلّ التّسليم من أوّل التّأمّل إلى آخره، من غير أن أجشّم نفسي مشقّة الذّهاب لألمس القماش، هو أنّ القبّاعة الّتي أراها، إنّما هي على التّحقيق لقبّعتي أنا الواقعيّة. مثال آخر، فأنا كنت أخال أنّ صديقي بطرس في أمريكا. فإذا بي ألمحه في زاوية من الشّارع. أفكنت سوف أقول " إنّما ذلك صورة "، كلاّ البتّة: بل أوّل فعل منّي سوف يكون أن آخذ في التماس لماذا هو قد عاد من هناك : ربّما كنّا قد دعوناه ؛ أو ربّما أحد أقاربه قد أخذته علّة، إلى غير ذلك. مثال آخر، إنّي أذكر أنّني لاقيت ذات يوم صديقا لي قديما من أصدقاء المعهد كنت أظنّه أنّه كان قد قضى نحبه. والواقع أنّه كان قد حصل ضرب من العدوى بين ذكريين اثنتين، وربّما أنا كنت سوف أقسم بأنّني لقد كان وصلني إعلام بموته. فهذا الإعتقاد ليس يمنع البتّة من أن يخطر ببالي أوّل ما أكون قد رأيته هذا الخاطر " فإذًا إنّما أنا كنت على ضلال: ليس هو الّذي كان قد مات، بل لعلّه كان أنتال، وهكذا. " فإلاَمَ نريد أن نصل ؟ إلى هذا: إنّها ليست البواعث العقلانيّة الّتي شأنها أن تضع إدراكاتنا موضع شكّ، بل، بالعكس، إنّما هي إدراكاتنا الّتي تُقَيِّدُ وتُسَدِّدُ أحكامنا واستدلالاتنا. إنّما بحسبها هي إنّما نُكَيِّفُ باستمرار أنساقنا المرجعيّة. فأنا قد أكون مقتنعا بموت س أو بسفره

إلى مكان بعيد: فإن اتّفق أن رأيته، فإنّي أراجع حينئذ أحكامي. الإدراك هو الينبوع الأوّل للمعرفة؛ وهو الّذي يُفِيدُنَا بالمواضيع نفسها؛ إنّه أحد الأنواع الأمّ من الحدس، ذلك الّذي يطلق عليه الألمان اسم " الحدس المعطي الأصليّ (16)، وإنّنا لنحسّ به جيّد الإحساس بحيث أنّ نحو تناول الذّهن له لهو على عكس ما كان قد وصفه سبير: فنحن لا نتعقّب عيوبه، بل، بالعكس، إنّه حالما يظهر فإنّنا لا نطلب إلاّ التماس الحجّه له بشتّى الطّرق. ومِنَ النّاس من إذا توهّم أنّه قد شاهد بطرس، وهو من المحال أن يكون موجودا بفرنسا، (لأنّنا كنّا قد رأيناه أبحر إلى نيورك من ثلاثة أيّام)، ليتّخذ أشدّ الحجج سفسطائيّة وتهافتا من أجل إثبات صدق إدراكاته (الخاطئة) ضدّ حجج العقل.

إلى ذلك وبطريق العكس، فإنّ هذه الطّريقة في التّفرقة هي في جلّ الوقت جدّ قاصرة على كشف الصّورة على أنّها صورة. لأنّه، لكي تفلح في ذلك، فإنّه سوف يكون لِزَامًا أن تكون التّخيّلات، في غالب الوقت سحريّة، مضطربة، وغنائيّة، وتختلف عن الإدراكات اليوميّة أيّما إختلاف حتّى يمكن للحكم من أن يفصلها من عالم الواقع فصلا على قدر ما من الاحتمال. بل مكان ذلك، أيّ شيء هو، على الجملة، العالم الخياليّ الّذي أعيش فيه ؟ فأنا أترقّب صديقي بطرس الّذي قد يقدم بين الفينة والأخرى، فأتمثّل وجهه؛ والبارجة كنت قد ذهبت إلى يوحنّا والآن أنا أذكر لباسه. ثمّ آخذ بعدها في تذكّر قميصي بالخزانة، ودواتي، وهكذا. فكلّ تلك الصّور المألوفة ليس يعاندها شيء من الواقع. إنّ باب البهو يفتح على ظليل. فلا شيء يمنعني من أن أتخيّل صورة بطرس في قعر الظّلمة. ولو وقع ذلك، فإنّ بطرس لّما كان عنده مفتاح المنزل، فليس من سبب البّتة لكي أشكّ في حقيقة تلك الصّورة. ولقائل أن يقول، فهب أنّه لم يقترب منك ؟ وهب أنّه لم يُجِبْكَ بعد أن تكون قد دعوته وهب أنّه قد ادّثر دفعة ؟ صحيح إنّني عندئذ سوف أَعُدُّ شخص بطرس على أنّه هلوسة. ولكن من منّا سوف يجسر بالجزم بصِدْقٍ بأنّه كان قد اتّخذ مثل تلك الطّرق من أجل أن يصنّف ظهورا ما في جملة الصّور أو الإدراكات ؟ ففي الواقع، إنّ توالي

الصّور، في معظم الوقت، إنّما تنتظم بحسب تتالي إدراكاتنا، وما نتخيّله إنّما يتقدّم قليل التّقدّم ما سوف يحدث، أو يعقب بقليل ما كان قد حدث. حيئذ، فإنّ الإدراك سوف يصبح في كلّ لحظة غزوا للحلم، وربّما كنّا قد نتورّط باستمرار في نفي حقيقة صورة معيّنة، لمجرّد دعاوي، وأن نثبت وجود صورة أخرى وجودا واقعيا بدون سبب فَصْلٍ. والعالم الحسّيّ الّذي يكون قد اكتسبناه بعد عناء شديد، قد تهجم عليه بلا انقطاع رؤيات جدّ مقنعة، ولكن هو يكون من الواجب طردها بكلّ جهد، من غير أن نكون على يقين تامّ من أنّنا كنّا محقّين في ذلك. فنتبيّن إذا أنّ العالم موصوفا بهذا النّحو، حيث لا نكفّ البتّة عن تصحيح ظواهره، وحيث كلّ إدراك إنّما هو غزو و حكم ليس يتطابق البتّة مع العالم الّي يحفّنا. بل الحقيقة أنّ الأشياء إنّما هي على قدر ما من الثّبات، وعلى قدر ما من الوضوح : ليس من شكّ من أنّه، غالبا، إنّما يجب التّريّث حتّى نعرف ماهية موضوع ما ؛ وليس من شكّ من أنّ ذلك التّريّث ربّما جاز أن نعدّه بنحو ما هو جوهر الموقف الإدراكيّ نفسه. ولكنّ الظّهورات الّتي تتدثّر حينئذ، ليست هي بصور، وإنّما هي فقط وجوه غير مكتملة من الأشياء. ولا صورة واحدة البتّة هي تأتي لتخالط الأشياء الواقعيّة. ونِعَمَّ ما كان ذلك، لأنّه لو لم يكن كذلك، لما كانت لتكون لنا وسيلة واحدة، كما كنّا قد رأينا، حتّى نفصل الصّور، وما كان لعالم الواقع أن يفترق بَيِّنَ الافتراق عن عالم الحلم.

فبَانَ إذًا أنّه لّما أكّدنا أوّلا على الهويّة الجوهريّة بين الإدراكات والصّور، فإنّنا اضطررنا إلى أن نلجأ إلى أحكام الاحتمال من أجل فرزهما فيما بعد. ولكن أحكام الإحتمال هذه ليس لها من عماد صلب: إذ سوف يكون واجبا أن يكون نظام الإدراكات يفترق بَيِّنَ الإفتراق عن نظام الصّور حتّى يصير ممكنا قيام حكم ما فرزيّ. ممّا يعني أنّه لو لم تكن التّفرقة إنّما هي مُعْطَاةٌ أوّلا، بنوع من الأنواع، فلا قوّة من قوى الذّهن بكافية لأن تحقّقها. وهو ماكنّا نستطيع أن نتبيّه من أوّل الأمر: إنّنا حينما نبتدأ بالجزم بهويّة جوهريّة بين شيئن اثنين، فإنّ هذا الجزم، لِمَكَانِ نفس طبيعته، إنّما من شأنه أن يرفع كلّ إمكانيّة

للتّفرقة بينهما فيما بعد. من أجل ذلك كانت النّظريّة الميتافيزيقيّة في الصّورة قد أخفقت غاية الإخفاق في مسعاها من أجل أن تصيب الوعي العفويّ للصّورة وإنّ أوّل التماس لعلم نفس متعيّن، ينبغي أن يكون بأن يَتَبَرَّأَ من كلّ المسلّمات الميتافيزيقيّة. وحَرِيٌّ به أن يبدأ من هذا المعطى الّذي لايناله شكّ: وهو أنّه لمن المستحيل أن ننشأ الصّورة ولا نكون في ذات الوقت عارفين بأنّها صورة (17)؛ و عسى أن تصبح المعرفة الّتي لي للصّورة بما هي صورة بلا توسّط مادّة لأحكام وجود (من نوع: كانت لي صورة عن س، وهذه هي صورة، وهكذا) أمّا الصّورة نفسها فإنّما هي بديهيّة ما قبل حمليّة.(18)

واليوم، ربّما نجد، بحَقٍّ، أكثر من عالم نفس ممّن شأنه أن يتّفق معنا في ذلك المبدأ. ولكن قليل ما هم أولائك الّذين يدركون بيّن الإدراك بأيّ شيء مثل تلك الموافقة هي تُلْزِمُهُمْ. فالسّيّد مايرسن كان قد كتب في المقال الّذي أومأنا إليه آنفا :

" ليست الصّوروة بإدراك أو إحساس واهن؛ ولا بانعكاس باهت للماضي. الصّورة هي على سبيل التّجريد والتّعميم؛ إنّها على طريق الفكر...فالصّورة إِذًا هي إدراك مُتَعَقَّلٌ، ومهما بقيت تظهر قشفة، فهي معقلنة؛ إنّها بَعْدُ عَقْلَنَةٌ للمعطى الحسّيّ(ل)."

أن نجزم بأنّ الصّورة ليست بإدراك، فنِعَمَّ ذلك. ولكن هذا الجزم ليس بكاف: بل ينبعي أن نَقُدَّ ذلك الجزم بالاعتماد على وصف متّسق للواقعة النّفسيّة الّتي هي "الصّورة". أمّا لو أُبْنَا بنوع خَفِيٍّ إلى خلط الصّورة مع الإدراك، فليس من طائل أن نرفع عقيرتنا بأنّهما ليتباينان. إذ حَسْبُنَا أن نقرأ بشيء من الانتباه النّصّ الّذي سلف بسطه حتّى نتبيّن بأنّ الوصف الّذي قدّمه السيّد مايرسن للصّورة إنّما ينطبق بحذافيره على الإدراك. فهو يزعم بأنّ الصّورة هي "عقلنة للمعطى الحسّيّ ". فليت شعري هل أمر الإدراك هو غير ذاك ؟ وهل يوجد إدراك لا يكون فعلا فكريّا ؟ وهل يوجد من إدراك شأنه أن يكون

معطى حسّيا خالصا، وصفرا من كلّ تأليف قصديّ ؟ الصّورة هي " على طريق التّجريد والتّعميم " فماذا يعني ذلك: هل يعني بأنّه لا توجد البتّة صورة جزئيّة بإطلاق ؟ فأوّلا هذا ليس بتامّ الصحّة: وإنّما ذلك كان تأويلا خاطئا لواقع فعليّ نحن سنحاول شرحه في موضع آخر. وهب أنّ ذلك صحيح، أ فليس الحال لهو كذلك أيضا بالنّسبة للإدراك مَثَلاً بِمِثْلٍ ؟ فأنا أرى " دواة "، و" طاولة " و " كرسيّ لويس السّادس عشر " ؛ فلكي أدرك الجزئيّ وأدرك المادّة الحسّيّة وذلك الصّبغ الجزئيّ لقطعة القماش الّتي تُغَشِّي الكرسيّ، فلا بدّ من بذل جهد، ولا بدّ من عكس اتّجاه الانتباه. أو مثلا، كما قال السيّد سبير، لقد ابْتُسِمَ لي، فتبيّنت العطف؛ وقد رُفِعَ العلم فتبيّنت الوطن، أو شعار حزب من الأحزاب أو طبقة ما. أفلست هناك إنّما أنا أكون على نصف طريق التّجريد والتّعميم ؟ ولو قارنت بين إدراك بيت ما (لقد أبصرت علما عند نافذة مترل ما) وصورة ذكرى للبيت الّذي كنت قضّيت به صباي، فأيّ فعليّ الوعي إنّما ينتسب للعامّ؛ وأيّهما ينتسب للجزئيّ ؟ إنّ مايرسن قد زعم بأنّ الصّورة هي إدراك مُتَعَقَّلُ. ولكن، متى يكون الإدراك إِذًا قد " تُعُقِّلَ " ؟ أم هل ينبغي أن نتوهّم نوعا من الظّلمات الملائمة تتعلّق بلاوعي، يقع فيها، بنحو لا يُتَبَيَّنُ، عمل صقل بأكمله؛ أم ربّما سوف نقول بأنّ التّغيّرات إنّما تحصل حينما الصّورة تتراءى للوعي ؟ فما بالنا حينئذ نحن نعاود تعقّل ذلك الإدراك المنبعث من جديد الآن ؟ ولِمَ نحن لم نكن قد تَعَقَّلْنَاهُ لّما ظهر أَوَّلَ ما ظهر ؟ فنرى إذا أن مايرسن مثله مثل الكثير من علماء النّفس المعاصرين، كان قد أفلح أيّما فلاح في وضع التّفرقة اللاّزمة: ولكنّه ما أفلح في بيانه لماذا كان قد فعل ذلك.

إنّ النّصّ السّالف الذّكر يبيّن لنا واضح البيان بأيّ شيء إنّما يُلْزِمنَا هذا الجزم ب " أنّه يوجد اختلاف في الطّبيعة بين الإدراك والصّورة "، فالسّيّد مايرسن كان، بنوع ما، قد ميّز في الصّورة، المادّة والصّورة. فالمادّة هي المعطى الحسّي. وهي أيضا مادّة الإدراك، ولكن مع اكتساها لصورة مغايرة. أي أنّها تكون قد تَفَشَّى فيها العقل. إلاّ أنّ فشل

مايرسن في مسعاه لأجل وضعه التّفرقة بينهما، ليرينا أنّ الصّورة(19) ليست بكافية لأجل التّفرقة بين الصّورة والإدراك. وإن كان قد صحّ، كما سوف نرى لاحقا، أنّ قصديّة الصّورة هي غير قصديّة الإدراك. بل يجب أن نضع أيضا بأنّ مادّة الإدراك هي غير مادّة الصّورة. وههنا تعترضنا المسألة الأرسطيّة المشهورة وهي: أَيُّهُمَا مبدأ التّشخّص، أَالمادّة أم الصّورة(20) ؟ فنجيب فيما يتعلّق بالصّورة بأنّهما الإثنان معا. فلو كانت مادّة الإدراك، كما هو مُعْتَقَدٌ، هي المُعْطَى الحسّيّ، إِذًا يلزم بأن تكون مادّة الصّورة ليس بحسّيّة البتّة. أمّا لو كان، بنحو من الأنحاء، إنّما مبدأ الهيئة النفسيّة الّتي هي " الصّورة " هو مادّة منبعثة، وهذه المادّة وإن وُجِدَتْ مُعَقْلَنَةً ومعاودا تركيبها، فمهما اتّخذنا من حيلة، فإنّه يصير ممتنعا أشدّ الإمتناع من أن نضع تفرقة ما بين الصّورة والواقع، وبين عالم اليقظة وعالم الحلم.

2) في مسألة علاقات الصّورة بالفكر

فإِذًا يكاد يكون الكلّ قد أجمع على أنّ للصّورة محتوى حسّيّا، أي أنّه لها مادّة انطباعيّة مماثلة للّتي في الإدراك. وهذه المادّة توجب من الذّهن أن يكون على قدر ما من القُبُولِيَّةِ؛ إنّها لامعقول، إنّها مُعْطَى. ولو صحّ، على أصل كلام سبير، ب" أن نَعِيَ هو أن نَتَبَيَّنَ"، فسيلزم أنّ للصّورة مبدأ يكون شيئا موجودا فحسب، ولا يمتنع عن أن يُتَبَيَّنَ. ولقائل أن يقول، ذلك أيضا هو حال الإدراك. ذلك لحقّ: ولكن إنّما الموضوع المُدْرَكُ إنّما يُعَارِضُ ويتغلّب على الفكر، إنّنا ينبغي أن نضبط بحسب الموضوع سير أفكارنا، و مضطرّون لأن نترقّبه، وأن نضع الفرضيّات عن طبيعته وأن نتفحّصه. فهل مثل هذا الموقف هو ممكن، أو هل يكون ذا معنى حينما يتعلّق الأمر بالصّورة، أي بشيء إنّما يَعْرِضُ للذّهن بنحو المُعِينِ له ؟ إنّ الصّورة تنفع للسَّبْرِ والفهم والشّرح: وهي نفسها أَ فيكون شأنها أن تُسْبَرَ وأن تُفْهَمَ وأن تُشْرَحَ أوّلا ؟ كيف يكون ذلك ؟ أبطريق صورة أخرى(21) ؟ والحقّ أن هذه الصّعوبات الّتي لا تخفى على عين لا يمكن إغفالها: إذ أنّ

الصّورة الّتي شبّهناها أوّلا بالإدراك، هي أيضا فكر. فنحن نُكَوِّنُ صورا، ونَبْنِي مخطّطات. وممّا يزيد الأمر لا محالة إشكالا هو أنّ جلّ المصنّفين، بعدما جعلوا من الصّورة موضوعا خارجيّا، فإنّهم زادوا فوق ذلك، بأن جعلوا منها فكرة. مثل السيّد سبير، فهو بعد أن بيّن أنّه لابدّ من اتّخاذ الحكم بل وأيضا الإستدلال من أجل تفرقة الصّورة من الإدراك، لم يتورّع عن كتابة ما يلي:

" ليس يوجد صور برأسها وأفكار برأسها، وإنّما لا يوجد إلاّ مفاهيم على قدر ما من التّعيّن"

صحيح أنّه بعدما المتس أن يشرح كيف الصّورة يصوغها ويخطّطها العقل، فقد أكّد بالتّساوق على أنّنا نصيب في الإدراك الخارجيّ نصيبا من التَّأْسِيسِيَّةِ. فكلّ صورة هي دلالة: ولكن ذلك لأنّه كلّ إدراك فهو حكم.

" فليس يوجد البتّة إحساسات خامّ كما ليس يوجد البتّة صور خالصة، وعليه فإنّه لا شيء يمنع من أن نجعل حقيقة الوعي ومحتوياته الحسّيّة هي نفس حقيقة الفكر"

فأوّلا، إنّه أن تكون محتويات ما حسّيّة قد عقلنها الفكر، ليس يعني البتّة بأنّ تلك المحتويات هي مماهية للفكر؛ بل بالعكس. ثمّ إنّنا لَنَتَبَيَّنُ من وراء ذلك الجزم القاطع شيئا من التّبلبل: فالصّورة، على رأي سبير، ليست لها نفس وظيفة الإدراك. إنّنا نرى فيها شيئا من الحركة والشّفافيّة، والمطاوعة، وهذه صفات تجعلها حَقِيقَةً بأن نُشَبِّهَهَا بالفكر الحُكْمِيِّ و الاستدلاليّ. فلو كانت الصّورة إنّما بِذَلِكَ النّحو إنّما هي فكر، إِذًا الإدراك ليس بفكر. لأنّ الإدراك إنّما محتواه الحسّيّ الّذي يجعله ذَا خارجيّة وموضوعيّة. فكيف جاز لنا إِذًا أن نقبل بأنّ المحتوى الحسّي هاهنا هو يعارض الوعي ويضطرّه للتفحّص والتّرقّب و وضع الفرضيّات، وهو هنالك هو يشارك الذّاتيّ السّيولة والحركة و الشّفافيّة. وبالجملة، الصّورة

إن كانت ذات محتوى حسّيّ، فعسى أن نفكّر فيها: ولكن سيكون ممتنعا، حينئذ، أنّ نفكرّ بها .

وذا الضّرب من مشاركة الصّورة للحسّ يمكن أن نفهمه بنحوين اثنين: إمّا بنحو ما فهمه ديكارت، وإمّا بنحو مافهمه هيوم.

كنّا رأينا أنّ ديكارت في نظريّته في الصّورة كان يُنْزِلُ بحثه في المجال النّفسيّ الفيزيولوجيّ. فهناك نفس وهناك جسد. والصّورة هي فكرة تُنْشِئُهَا النّفس بسبب انفعال ما في الجسد. ولو طهّرنا هذا التّصوّر من عباراته الدّيكارتيّة، فسوف يبقى ما يلي : إنّ المراكز النفسيّة الحركيّة يمكنها أن يستفزّها مثير باطنيّ أو خارجيّ. ونطلق اسم الصّورة على الحال الوَعْيِيَّةِ الّتي تناسب الضّرب الأوّل من المثير، واسم الإدراك على الحال الّتي تناسب الضّرب الثّانيّ منه. إنّ عماد هذا الرّأي هو الجزم بأنّ الخلايا أو جمل الخلايا العصبيّة هي يمكنها، بسبب أنواع شتّى من التّأثير، أن تعاود اتّخاذ الهيئة الّتي كان مثير ما خارجيّ قد جعلها عليها ــ لِنُسَمِّ هذه الإمكانيّة بالأثر الدّماغي أو بالأُنْغَرَامْ Engramme ولكن، لو صحّ ذلك، فإنّ ترتيب ظهور الصّور في الوعي سوف يكون ثمرة لمسلك "الأرواح الحيوانيّة "، على معنى أنّها سوف تكون تابعة للدَّارَاتِ Circuits التّرابطيّة ولمسلك التيّار العصبيّ. وبالجملة إنّما هو حتميّة فيزيولوجيّة الّتي سوف تضبط تعاقب الصّور في الوعي : فتمثّل ما من التمثّلات إنّما يبرز في الوعي بسبب " يقظة " جملة ما ترابطيّة. ولكن كيف سيسوغ لنا إِذًا أن نقول على الصّورة إنّها مُعِينٌ حقيقيّ للفكر(22).

وديكارت الّذي كان قد شعر بالاعتراض، كان قد توهّم نوعا من الممكنيّة الفيزيولوجيّة شأنها أن تمكّن النّفس من أن تقود الأرواح الحيوانيّة كما تشاء. و قد رأينا فيما سلف أنّ هذه النّظريّة العجيبة ليست بالسّديدة. فتبقى فرضيّة الحتميّة الفيزيولوجيّة

الشّاملة. عندئذ، فإنّ ترتيب ظهور الصّور سوف يكون، كما كان قد تبيّنه جيّد التّبيّن كلاباراد، محكوما بتلاصقيّة واقعيّة ومادّيّة : إنّها تلاصقيّة " الآثار" الدّماغيّة كَائِنَةً في المكان(م). حين ذلك، فإنّ تجدّد الصّور سوف يكون محكوما بقوانين آليّة وموضوعيّة. والصّورة سوف تصير جزء من العالم الخارجيّ. صحيح أنّ ذلك، إنّما يكون فعلا نفسيّا، قبل كلّ شيء. ولكن هذا الفعل إنّما يناسب بالتّمام تغيّرا ما فيزيولوجيّا. على معنى، أنّنا بالاضطرار سوف نترقّب صورنا كما نترقّب المواضيع؛ و بالاضطرار سوف أرجو صورة بطرس كما أنا أرجو صديقي بطرس بعينه. فِإلاَمَ ينقلب إِذًا أمر الفكر ؟ لَعَمْرِي، إنّه سيكون بإزاء الصّور كما هو لّما يكون بإزاء الإدراك مَثَلاً بمِثْلٍ: إنّه الّذي هو ماليس بصورة، وهو الّذي هو ما ليس بإدراك. ماعدا أنّ هذا الفكر مثلما ليس يمكنه أن يستجلب الموضوع الخارجيّ، فهو أيضا لا يمكنه أن يتّخذ الصّور معاونا له. إنّنا لو سلّمنا بتلك المقدّمات، فبالاضطرار إِذًا أن نسلّم أيضا بآراء جمس (الّتي ذكرها كلابارد في مصنّفه): وهو أنّه ليس يمكننا أن نقبل بأنّ تعقّل مشابهة ما شأنها أن تحدث، لاقترانها مع إدراك ما، صورة مشابهة لذلك الإدراك. بل، بالحَرِيِّ، فإنّ التَّلاَصُقِيَّة الآليّة إنّما في وقت واحد هي تُحْدِثُ الصّور والإدراك، أو الصّورة والصّورة المُعْتَبَرَةَ، وأنّما هو حينئذ فقط، يستطيع الذّهن أن يتبيّن المشابهة. وبالجملة، فالفكر لا يمكن أن يُتَّخَذُ بنحو غرض مُسَدِّدٍ thème directeurإذ تنتظم عنده صور بنحو وسائل و تقريبات. فالفكر قد رُدَّ على التّحصيل إلى وظيفة واحدة: وهي الوقوف على العلاقات بين نوعين من المواضيع: المواضيع الأشياء، والمواضيع الصّور. وكما قال آلان، على نحو ليس يختلف كثيرا: " إنّنا لا نتعقّل ما نشاءه."

ليكن ذلك، ولكن ما يكون حال القوانين المنطقيّة ؟ صحيح أنّنا قد نردّها، هي أيضا، إلى روابط ترابطيّة. حينئذ، فإنّنا نجد ثانية، بوجه من الوجوه، ترابطيّة تان آنفة الذّكر. أمّا لو لزم أن نُبْقِيَ على مبدأ وجود فكر قائما بنفسه، فإنّه سيتوجّب علينا عندها

أن نردّه إلى الحكم الأوّليّ بمفرده وهو يثبت في وقت واحد، علاقة من العلاقات بين إدراكين أو صورتين أو بين صورة وإدراك، تكون قد ظهرت بمنأى عنه أو برغم منه. فَمَنْ ذَا الَّذِي قد يتعرّف على ملكة الاستدلال والتّصوّر وبناء الآلات وتحقيق التّجارب الذّهنيّة وغيرها من هذا الفكر المكسّر والمضطرب الّذي تمنع نموّه منعا نهائيّا ظهورات ما تفتأ تتجدّد وغير ذات نسبة منطقيّة فيما بينها ؟

فليس إلاّ من سبيل واحد للخروج من الحيرة: هو أن نقبل بالتّساوق الشّامل بين ضروب الإمتداد وضروب الفكر. وعلى هذا، فإنّ انفعالات جسديّة ما تتناسب أيضا مع الفكرالمنطقيّ، ولا شيء قد يمنع أنّه بطريق آليّة محض فيزيولوجيّة، فإنّ تلك الانفعالات الفيزيولوجيّة الجديدة تقود إلى " يقظة " آثار ما تتناسب مع صور. وبذلك يمكننا أن نضع فكرا شأنه أنّ يتخيّر صورا ويغيّر، بنوع ما، نظام ظهورها. أو هو على الأقلّ، ذلك لن يكون ممتنعا باعتبار الأمر من جهة الميكانيكا. لكنّه ليس يذهب عن أحد أنّ التّساوقيّة الشّاملة ليست تجوز إلاّ في ميتافيزيقا سبينوزيّة(23). لأنّنا لو رمنا أن نفهم الآليّة الجسدانيّة بأنّها تسدّد وتفسّر تجدّد الواقعات النّفسيّة، فسيلزم أنّ عفويّة الوعي سوف تضمحلّ، والقوانين المنطقيّة سوف تكون حقيقتها إنّما هي مجرّد رموز لقوانين فيزيولوجيّة : وبذلك نتردّى في ظاهريّة قشريّة إِذًا إنّما ينبغي أن نفهم التّساوقيّة بنوع مغاير، أي كما كان سبينوزا يكرّرالقول فيه بلا ملل، وهو أنّ الفكرة لا تفسّرها إلاّ فكرة، والحركة لا تفسّرها إلاّ حركة أخرى. على أنّ هذه التّساوقيّة، لكونها قد رامت أنّ تفسّر كلّ شيء، فهي، في علم النّفس على الأقل، ليست تفلح في أن تفسّر شيئا من الأشياء. وإنّما فائدة كلامها أنّه ينبغي أن نتفحّص الوعي بمعان تنتمي للوعي والفيزيولوجيّ بمعان تنتمي للفيزيولوجيا. وعلى الجملة، فإنّنا لكوننا قد رُمْنَا أن نُصِيبَ نسقا آليّا شأنه أن يبيّن حقيقة قدرة الفكر التّنظيميّة، فها نحن قد أُعِدْنَا إلى الوعي وها نحن مضطرّون لأن نصوغ المسألة

متّخذين معانيا محض نفسانيّة. فعلينا أن نضرب صفحا عن الثّنائيّة الدّيكارتيّة، وينبغي أن نتخلّى عن كلّ تفسير بطريق الآثار والتّلاصقات العصبيّة، وغير ذلك . يجوز أن نقبل، لو شئنا، بأنّه كلّ فكرة فيناسبها انفعال جسدانيّ ؛ ولكن، إنّما هو لأجل ذلك على التّحقيق، كان الجسد لا يفسّر شيئا البتّة، وكان قد توجّب أن ننظر في علاقة الفكر بالصّورة كما هي تظهر للوعي.

فها نحن أُولاَءِ مضطرّون لأن ننظر في مشاركة الصّورة للفكر على النّحو الثّاني، أي على نحو هيوم. فهيوم في البدء كان يجهل كلّ شيء عن الجسد. إنّه قد ابتدأ، أو خال نفسه أنّه قد ابتدأ من المعطيات الأولى للتّجربة: هنالك انطباعات قويّة وأخرى ضعيفة. الانطباعات الثّانية هي صور ولا تختلف عن الأولى إلاّ بالكثافة. ولنا أن نسأل، أتُرانَا حَلَلْنَا بمثل هذا القلب الصّعوبات الّتي لاقيناها آنفا(24) ؟ هَيْهَاتَ: ونحن إنّما نريد أن نُظْهِرَ أن هذه الصّعوبات ليس مردّها إلى الرّأي المختار وإنّما مردّها اعتماد التصوّر بأنّ الصّورة هي محتوى حسّيّ.

فالخاصيّة الأولى " لانطباعات" هيوم، هي أنّها ذات ثخونة. وثخونتها تلك هي ما يجعلها تَتَقَوَّمُ بنحو المحسوس. ذلك لهو عين الصّواب لو تعلّق الأمر بالادراكات. ففي لون هذه الحقّة الصّفراء، أو خشونة قطعة الخشب تلك، هنالك شيء ما لامحالة ليس يُخْتَزَلُ وليس يُنْفَذُ إليه، أي شيء مُعْطَى. وهذا المعطى ليس يتحقّق فيه فقط جانب الثّخونة في الادراك، وإنّما أيضا جانبه الآخر جانب القُبُولِيَّة. بل إنّ الثّخونة والقبوليّة ليستا هما إلاّ وجهين اثنين لحقيقة واحدة. على أنّ هيوم لم يقتصر على وصفه محتويات الادراك الحسّيّة. بل لقد رَامَ أن يبني عالم الوعي بواسطة هذه المحتويات وحدها ؛ على معنى أنّه قد زاد إلى نظام الإدراك نظاما من الصّور هي تلك المحتويات الحسّيّة عينها على قدر أقلّ من الكثافة. فصور أهل التّربط هي إذا عبارة عن مراكز من الثّخونة والقبوليّة. إنّ لون هذه الحقّة

الأصفر حينما يعاود النّشأة بنحو انطباع ضعيف، فإنّه يستحفظ بصفة كونه مُعْطَى: ويستمرّ لا يُخْتَزَلُ ويستمرّ بنحو اللاّمعقول. فإنّما لِمَكَانِ كونه قبل كلّ شيء، وعلى التّحقيق هو انفعاليّة خالصة، فهو يبقى عنصرا عاطلا. ما معنى ذلك ؟ معناه أنّه لايستفيد من ذاته ولا من باطن كيانه عِلَّةَ ظهوره. إنّه لا يستطيع من تِلْقَائِهِ لا أن يظهر ولا أن يغيب. بل يجب شيء آخر غيره الّذي يستحضره أو يدفع به. ولكن هذا " الشّيء الآخر " لا يمكنه أن يكون عفويّة تنسيقيّة، لكون كلّ عفويّة فلا يمكنها أن تنطوي على أجزاء ما من الانفعاليّة بتّة . فهي إمّا بأسرها نشاط، ومن ثَمَّ تكون شفّافة لذاتها، أو لا تكون. والحقّ أنّ كلّ وضع لمحتويات ما حسّيّة إنّما ينقلنا إلى مَحْضِ عالم الخارجيّة، أي إلى عَالَمٍ، المحتويات العاطلة فيه يحدّد ضروب ظهورها محتويات أخرى عاطلة مثلها، وهوعالم، كلّ التّغيّرات والدّفعات الحاصلة فيه إنّما يكون أصلها من الخارج، وهذا الأصل يستمرّ أجنبيّا عن المحتوى المُحْيِي له. من أجل ذلك كانت أمّهات قوانين التّرابط إنّما يقتضي كُلٌّ منها، بنوع الجزم الضمنيّ، مبدأ العطالة. نعم : إذ ما معنى قانون المشابهة إن لم يكن وضع روابط خارجيّة بين محتويين نفسيين اثنين ؟ فبطرس، إنّما بالعرض، كان قد شابه يوحنّا. وبخاصّة ما معنى قانون الملاصقة إن لم يكن إنّما هو مجرّد تأويل ومحض نقل لمبدأ العطالة إلى عبارات نفسانيّة ؟ إذ أنّ مقتضى هذا القانون الأخير هو أنّ المبدأ الوحيد للتّرابط بين محتويين اثنين إنّما الملاقاة والتّشافع. وهكذا، فيكون كلّ محتوى وعي هو بوجه ما، خارجيّ عن ذاته: صكّ ما هو الّذي يُظْهِرُهُ، وصكّ آخر هو الّذي يدفع به خارج الوعي. إنّنا لنتبيّن الآن أيّ شيء هو الوعي لدى أهل التّرابط: إنّه ببساطة عالم الأشياء. فليس يوجد إلاّ عالم من الخارجيّة، إنّه العالم الخارجيّ. وبين هذه الكرة الحمراء وإدراك الكرة ليس يوجد البتّة من فرق. فهذه الكرة هي جسم عاطل يظلّ ساكنا ما لم تأت قوّة أخرى تفيده الحركة، ويستمرّ إلى ما لانهاية له في حركته ما لم يأت شيء يوقفه. وإدراك تلك الكرة هو محتوى عاطل ليس من سبيل لأن يظهر إلاّ بأن تدفعه إلى مركز الوعي محتوى آخر، و

بعدما يظهر، يستمرّ حاضرا إلى ما لا نهاية، ما لم يدفعه شيء من الأشياء. لقد صدق السّيّد لا بورت لّما شبّه رأي هيوم برأي الواقعيين الجدد. ففي اعتقاده كما في اعتقادهم، ليس يوجد إلاّ الأشياء، وهذه الأشياء موصولة بينها بعلاقات خارجيّة: وما الوعي إلاّ جملة من تلك الأشياء منظورا إليها باعتبار نمط ما من العلاقات (قوانين التّرابط). ولكن، لسائل أن يسأل حينئذ، تُرَى أين هو الفرق بين قانون التّلاصق كما فهمه ديكارت، ونفس القانون كما بسطته التّرابطيّة ؟ إنّنا نجيب : ليس يوجد البتّة من فرق. فقانون التّلاصق الدّيكارتي كان يتعلّق بآثار دماغيّة. والتّلاصقيّة كانت قد فُهِمَتْ بمعنى مكانيّ وكانت تستند بَيِّنَ الاستناد على مبدأ العطالة. أمّا قانون التّلاصقيّة التّرابطيّ فهو مُشْتَقٌّ أيضا من مبدأ العطالة، وإن هو لم يكن قد فُهِمَ بمعنى مكانيّ محض، فإنّه يقتضي، أيضا، معنى الخارجيّة والمشافعة. ما عدا أنّه عند ديكارت الوشائج التّربطيّة إنّما تحصل بين انطباعات تخلّفها المواضيع، أمّا عند هيوم، فهي تحصل بين المواضيع نفسها.

بيد أنّ هيوم كان منطقيّا كامل المنطقيّة: فنحن إِمَّا أن نقبل بنسقه برمّته، وإمّا أن نرفضه برمّته. إنّه لّما وضع أنّ عناصر الوعي هي ذات طبيعة انفعاليّة، فقد أوقع مبدأ العطالة على الأمر النّفسانيّ وحلّل الوعي إلى كونه جملة من محتويات عاطلة موصولة بينها بعلاقات الخارجيّة. فيشبه إِذًا أنّ كلّ علم نفس شأنه أن ينتسب لكونه " تأليفيّا " ويكون يجزم بوجود عفويّة ما في صميم الوعي، إنّما لابدّ له من أن يتبرّأ واضح التّبرّأ من أراء هيوم. بالطّبع، هو لامندوحة من أن نُقِرَّ بوجود محتويات حسّيّة في الإدراك. ولكنّه، إنّما هو من أجل ذلك على التّخصيص، نحن نقرّ بأنّ نظام تجدّد تلك المحتويات هو مستقلّ صارم الاستقلال عن نظام تجدّد الوعي. فليس الأمر أمري في أن أرى قبّعة فوق حامل المعاطف، أو أن أرى بيانو مكان الكرسيّ. فظهور المحتويات الحسّيّة هو إذا متقيّد بنمط ما من التّرابطيّة. ذلك ما كان هوسّرل قد عبّر عنه بقوله أنّ مبدأ ترابط المحتويات الحسّيّة هو التّكوين الانفعالي بطريق التّرابط وصورته الجوهريّة هي السّيلان الزّمنيّ(25) (ن).

فالوعي النّفسيّ (ه) ليس يمكنه أن يسدّد تلك التّجدّديّة؛ بل إنّ كلّ وعي، فلأنّه فعل، فإنّما " يتبيّنها "، كما يقول سبير. وعندئذ، أي عند ذلك التّبيّن الّذي لازم أن نصف هيئاته خاصّ الوصف، إنّما يكون ظهورالإدراك إدراك العالم الخارجيّ.

سوى أنّه حينما نأتي للصّور، فقد نظنّ أنّ علم النّفس التّأليفي سوف يُنْكِرُ بَيِّنَ الإنكار أن تكون ذات أصل حسّي وأنّها نفسها إنّما هي " انطباعات ضعيفة ". فواحد من اثنين: إمّا أن تبقى الصّور محتويات عاطلة، وعندئذ يصير لِزَامًا أن نُقْصِرَ أمر العفويّة على معاينة العلاقات بين الصّور الّتي تتداعى لِمَكَانِ قوانين التّرابط. أو أن نُثْبِتَ بأنّ الوعي هو تنظيم وتنسيق، وأنّ سيلان الواقعات النّفسيّة إنّما تقيّدها أغراض ما مسدّدة: آنئذ فإنّ مماهات الصّورة بمحتوى ذي ثخونة ذات قبوليّة يصبح أمرا ممتنعا. وإنّنا بذلك لن نكون قد كسبنا شيئا من الأشياء إذا مررنا إلى مجال النّفسيّة الخالصة: بل بالعكس، فإنّ ضرورة الاختيار تصير أكثر إلحاحا؛ ولن ينفع بَعْدُ اللِّوَاذُ بحيل نفسيّة فيزيولوجيّة.

لكنّ علماء النّفس التّأليفيّين لم يختاروا. صحيح أنّهم قد أثبتوا بأنّ كلّ حال حال من الوعي فهي تأليف، وأنّ الكلّ يفيض بمعناه وبقيمته على الأجزاء؛ وبأنّ الفكر يسدّد ويختار تلك الصّور: لكن، كلّ هذا، لعمري، لهو كاف وحده لكي يقوّض كامل التّقويض صدق علم نفسيّهم.

إنّنا إذا وضعنا محتويات حسّيّة، فينبغي، بأيّ نحو من الأنحاء، أن نصلها بعضها إلى بعض بطريق قوانين التّرابط، لأنّها الوحيدة الّتي تتلاءم مع العطالة. وبِحَقٍّ، فإنّه ليس يوجد إلاّ قليل من علماء النّفس ممّن شأنه أن يبطل إبطالا مطلقا قوانين التّرابط. بل هي لتبدو داخلة أيّما دخول في تقويم المعطى الحسّي حتّى أنّه لقد أُبْقِيَ عليها في المجال الأخسّ، مجال الحلم، والسّهو، و" التّوتّر الأضعف ". إلاّ أنّه لقد أثبتنا، في نفس الوقت، وجود انسجاميّة

قارّة بين الصّور القائمة قياما حاضرا في الوعي، والأغراض المسدّدة الحاضرة في الفكر. فكيف يجوز ذلك ؟

ولمجيب أن يجيب، يكون ذلك بأن يختار الفكر صوره. ولكن على أيّ نحو يحصل هذا الاختيار ؟ أبأن تُعَلَّقَ قوانين التّرابط، أم أنّه من شأن الفكر أن يستخدمها لمصلحته ؟ فإذًا إنّما نحن لنجد ثانية في مقام النّفسيّة الخالصة نفس الإشكال كلّه الّذي كان اعترضنا في الفيزيولوجيا الدّيكارتيّة. لقد كنّا تساءلنا عندها: كيف يمكن للفكر أن يسدّد الأرواح الحيوانيّة، وأن يستخدم لمصلحته التّلاصقيّة الدّماغيّة ؟ أمّا الآن فإنّنا نضع نفس السّؤال بعبارات لا تكاد تختلف عن سابقاها: وهو كيف يمكن للفكر أن يسدّد التّرابطات وأن يستخدم لمصلحته التّلاصقيّة النّفسيّة ؟ إذ ليس من شكّ أن الفكر لا يخلق صوره. إذ أنّه أَنَّى للعفويّة أن تُبْدِعَ العطالة وأَنَّى للشّفّافيّة أن تبدع التّخونة ؟ فيلزم إِذًا أن تكون هي الّتي تذهب إليها فتصيبها. وهاهنا، بالطّبع، فقد توهّمنا وعاء من محتويات عاطلة لأجل إسناد الغرض: إنّه اللاّوعي. فلقد رأينا آنفا حرج هيوم لِمَا كان مفتقرا لهذه المقولة. وهو لم يبلغ أن يكون قد اخترعها، إلاّ أنّه لقد كان يقتضيها علم نفسه بأكمله. أمّا المصنّفون المحدثون فقد توسّلوها واسع التّوسّل. ومع ذلك، أفليس هو بيّن من أنّ هذا اللاّوعي الّذي توجد فيه المحتويات العاطلة بنحو الأشياء، أي من دون أن تكون مُدْرَكَةً لا لذاهّا ولا لغيرها، والّذي تكون فيه المعطيات الثّخينة ليس لها من علاقات إلاّ علاقات التّلاصق والمشابهة، أفليس هو بيّن من أنّ هذا اللاّوعي إنّما هو وسط مكانيّ شبيه تامّ الشّبه بالدّما غ ؟

فما تغيّرإِذًا إلاّ الألفاظ. وحين يُجَاءُ بالقول بأنّ الفكر يذهب ليصيب صوره، فإنّه يلزم لا محالة هذا الأمر : وهوقلب الفكر إلى قوّة مادّيّة(26). أمّا سبب الخلط فهو هذا التَّمْثِيلُ: إنّه يوجد في العالم الخارجيّ أيضا أشياء عاطلة. وأنا قد آخذها أوأنقلها من

مكانها أو أخرجها من الخزانة أو أضعها فيها. فيشبه إِذًا أنّه يمكن أن نتوهّم نشاطا ما يقع أيضا على معطيات ما عاطلة. لكنّه ليس من العسير أن نعيّن أصل الخطأ: فأنا إنّما من حيث أنا عضويّة، أي من حيث أنا جسم تجري عليه نفس قوانين العطالة، إنّما أستطيع أن أحمل هذا الكتاب أو ذلك الطسّ. فمجرّد أن أعارض بإبهامي الأصابع الأربع الأخرى مَضْمُومَةً، فهو يقتضي كلّ الميكانيكا. والنّشاط هنا ليس إلاّ وهما. فمن المحال إِذًا أن نفترض للفكر قدرة على استحضار المحتويات العاطلة حتّى نجعل منه في نفس الوقت هو نفسه شيئا ماديّا. وليس قلب هذه القدرة المحصّلة على الاستحضار إلى قدرة سلبيّة على الانتقاء بِمُحِلَّةٍ للمشكلة إلاّ ظاهريّا. لأنّ الفصل إنّما يقتضي قدرة مادّيّة على الأخذ، وفعلا بالملاصقة، مثله مثل الاستحضار. ولقائل أن يقول، إنّما أنت أضلّك مجاز : فلمّا نقول بأنّ الفكر يستحضر، ويزيل، والوعي ينتقي، فإنّما كلامنا على طريق المجاز. لِيَكُنْ ذلك، ولكن لتنبئونا ما الشّيء الّذي يقوم تحت هذا المجاز ؟ إن كانت الألفاظ هي مجازيّة، فلتخبرونا أيّ واقع يقوم تحت الألفاظ. وغير شكّ أنه ليس من شيء يوجد وراء الألفاظ، لأنّه ليس من شيء يمكنه أن يوجد هناك. إنّنا نسمّي عفويّة كلّ موجود يتحدّد بذاته في وجوده. على معنى أنّه أن يوجد عفويّا هو أن يوجد بذاته ولذاته. وعليه فإنّما هناك حقيقة واحدة حَرِيٌّ بها اسم العفويّة : إنّها الوعي. فأن يوجد وأن يكون واعيا بوجوده إنّما هما لدى الوعي لشيء واحد. على معنى أنّما القانون الأنطلوجيّ الأكبر للوعي هو الآتي: إنّ الضّرب الوحيد في وجود الوعي إنّما أن يكون واعيا بوجوده. فيلزم بالاضطرار أن الوعي يمكنه أن يحدّد نفسه لأجل الوجود، لكنّه ليس يمكنه أن يفعل فعلا من الأفعال في شيء آخر مغاير له. فقد نُنْشِأُ وعيا لِمَكَانِ محتوى ما حسّيّ، إلاّ أنّنا لا يمكننا البتّة أن نفعل بطريق الوعي في ذلك المحتوى الحسّيّ، أي أن نستخرجه من العدم، أو من اللاّوعي، أو أن نردّه إليه. فلو صحّ أنّ الصّورة هي وعي، فهي إِذًا عفويّة خالصة، على معنى أنّها وعي بذاته وشفّافيّة لذاته، وليست توجد إلاّ بقدر ما تكون عارفة بذاتها. الصّورة إِذًا ليست

بمحتوى حسّيّ. ولا نفع البتّة في أن نصفها بأنّها " مُعَقْلَنَةٌ " وبأنّها " مُشْبَعَةٌ فكرا ". فهي إمّا بأسرها موصوفة بالصّفة الأولى أو بأسرها موصوفة بالصّفة الثّانية : إنّها إمّا بأسرها فكر، وحينئذ يمكننا أن نفكّر بالصّورة ؛ وإمّا هي محتوى حسّيّ، وحينئذ يمكننا أن نفكّر لِمَكَانِ الصّورة(27). لكنّ الصّورة هنا تصير مفارقة للوعي: إنّها تظهر للوعي بمقتضى القوانين المخصوصة بها، ولكنّها ليست هي وعيا. وحيندئذ فهذه الصّورة الّتي يكون من الواجب سبرها وتفحّصها إنّما هي ببساطة شيء من الأشياء. فإذًا إنّ كلّ محتوى عاطل وثخين فإنّه، لِمَا يقتضيه بالضّرورة نمط وجوده، يُصَنَّفُ بين الأشياء، أي في العالم الخارجيّ. فإنّما هو قانون أنطولوجيّ أنّه ليس يوجد إلاّ ضربين من الوجود: الوجود بما هو شيء في العالم، والوجود بما هو وعي.(28)

ومّما يبيّن واضح البيان أنّ الصّورة، وقد أصبحت " محتوى حسّيّا " فهو مُلْقًى بها خارج الوعي، أنّ علماء النّفس المعاصرين كانوا يقبلون بنحو ضمنيّ، التّفرقة الجوهريّة بين الصّورة وتعقّل الصّورة. فهورنلي كما رأينا كان يميّز بين الصّورة ودلالتها، أي، وعلى الجملة، كان يميّز بين الشّيء الّذي هو " الصّورة " ومدلول هذه الصّورة عند الفكر. وكنّا رأينا سبير أيضا حين قال " إنّنا غالبا ما يقع انتباهنا لا على موضوع الحدس الحسّيّ (على الصّورة أو على الإدراك) وإنّما يقع على المدلول."

فهاهي الصّورة إِذًا قد فُرِضَتْ وكأنّها موضوع مستقلّ، يتناوله الفكر، بنحو من الأنحاء، ولكن هي موجودة بذاتها بنوع مغاير لوجودها للوعي. وكان سبير قد ساق مثالا صِدْقُهُ لا يرقى إليه شكّ في حال الادراك : رأيت بسمة (انتفاض غضون الشّفتين، تمطّط المنخرين، ارتفاع الحاجبين، إلى غير ذلك) فأدركت العطف. ما معنى ذلك ؟ معناه أنّه يوجد شيء ما خارج عنّي، هو وجه. وهذا الوجه له وجود خاصّ، فهو ما هو، و ينطوي على لا متناهي من الأوجه؛ فضلا عن ذلك، فإنّه يحتوي على لا متناهي من التّفصيلات

الّتي لا أستطيع رؤيتها (المسامّ، الخلايا). إنّ معرفة ذلك الوجه تقتضي حصرا لا يتناهى. فهو إِذًا أبدا أكثر ثراء ممّا يظهر منه. من أجل ذلك، توجّب أن ننتظره وأن نتفحّصه وأنّنا ربّما أخطأناه. ولكنّنا، إذ كنّا في النصّ الآنف قد ماهينا بَيِّنَ الممهاة بين الصّورة والإدراك، فقد جاز إِذًا أن نُوقِعَ الوصف الذكور بحذافيره على صورة الوجه. فالوجه المُنْبَعِثُ في صورة سوف يكون من شأنه أن يكون ذا مسامّ وخلايا وذا لامتناهي من الأوجه. وعليه، فلمّا كانت حقيقة مفارقة الشّيء إنّما أن يكون كذلك، فصورة الوجه تلك هي أيضا شيء. ما عدا أنّنا نأخذ هذا الشّيء بنحو الدّلالة. فلو رمنا أن نخرج من الصّعوبات المعتاصة وأن نضع الصّورة بنحو الواقعة الوَعْيِيَّةِ، فقد توجّب إِذًا أن نضرب صفحا عن التّفرقة فيها بين ماهي هي وبين ظهورها، أو بنوع أفضل، فقد توجّب أن نضع أنّ ضرب وجود الصورة إنّما هو عين " ظهورها"

يمكننا أن نستخلص أنّ كلّ نظريّة في الصّورة فينبغي أن تستوفي ضرورتين اثنتين: ينبغي أن تُبَيِّنَ كيف أنّ الفكر إنّما يأتي إتيانا عفويّا تفرقته بين الصّور والإدراكات. و ثانيا ينبغي أن تبيّن أيّ شأن للصّورة في أفعال الفكر. إنّ التّصوّر الكلاسيكي للصّورة أيّا كان الشّكل الّذي قد اتّخذه لم يُفْلِحْ في أن يستوفي ذينك الأمرين الجوهريين: إذ أنّه بفرضنا أن للصّورة محتوى حسّيا فقد جعلنا منها شيئا يُذْعِنُ لقوانين الأشياء وليس لقوانين الوعي؛ ورفعنا بذلك عن الفكر كلّ قدرة على أن يعرفها من سائر أشياء العالم. وصارممتنعا في نفس الوقت أن نتصوّر، بنحو من الأنحاء، علاقة ذلك الشّيء بالفكر. إذ أنّنا حينما نقصي الصّورة من الفكر، فإنّنا نخلع عنها بأسرها حرّيتها. ولو أدخلناها في الفكر، فإنّه يدخل معها العالم بأسره، والوعي يتحجّر دفعة، كمَحْلُولٍ مُفْرَطِ الإشباع.

من أجل ذلك، كنّا قد شرعنا، في فترة ما قبل الحرب، نحمل على الصّورة. فبنات وكثير من علماء نفس مدرسة ورزبورغ كانوا قد سبقوا بالقول بأنّها تعيق التّفكير.

وآخرون أكثر شدّة من هؤلاء فقد ذهبوا إلى أنّه إذا كانت الصّورة ليست توجد إلاّ بالاعتماد على انبعاثيّة حسّيّة، فإنّنا مضطرّون لأن نقبل بالتّرابطيّة وعلم النّفس الذّرّانيّ وبمبدأ تشافعيّة محتويات الفكر. إنّ الصّورة هي موجود ذهنيّ ليس يلائم إلاّ عصر الأحياز الدّماغيّة. وهي لا محالة ينبغي أن تضمحلّ مع فرضيّات كفرضيّات بروكا وورنك : إذ أنّه ليس لها من مكان في علم نفس تأليفي. فقد كتب موتيي، تلميذ ماري، سنة 1908(و) ما يلي :

" إنّ الخطأ الأكبر في مسألة الصّور كان أنّنا كنّا نعتقد فيها كما لو كانت وقائعا. وذهب عنّا أنّ وجودها هو محض افتراضي، ومحض اتّفاقي، فأَخَذْنَا شيئا فشيئا نفصلها عن العبارة وعن الفكرة. حتّى انتهينا إلى أن صرنا نقبل بوجود صور في الدّماغ منزوعة من الألفاظ، والأفكار والصّفات، أي صور خالصة. لقد قَابَلْنَا صور الألفاظ بالألفاظ الحقيقيّة، والأفكار قد جرّدناها من الألفاظ ومن الصّور حتّى انتهينا إلى أن نسبنا للّغة ثلاثة أنحاء من الوجود: الوجود باللّفظ، والوجود بصور الألفاظ، والوجود بالأفكار الخالصة. فالصّور مثلها مثل الجوهر المفكّر، إنّما هي " وقائع ميتافيزيقيّة " إذ لا تناسبها ولو تجربة من التّجارب."

إنّ هذا التّصوّر الّذي اجتمع فيه على الجملة، روح التّأليف الخالص على التّمام، ليس يقبل بوجود عناصر مفردة في الحياة النّفسيّة. ولكنّه هو يبقى لشديد الإبهام: فأوّلا هو يدخل تحت جنس النّفسيّ الفيزيولوجي النّاقص اليقين؛ فهم يتكلّمون عن صور وأفكار " في الدّماغ ". ونحن لسنا نعلم ما معنى ذلك. فهل الأمر إنّما يتعلّق بفرضيّة فيزيولوجيّة تعرض الدّماغ بنحو العضو الّذي يشتغل كالقلب، والكبد، في وحدة تأليفيّة بيولوجيّة؛ أم هو إنّما يتعلّق بنظريّة نفسيّة تتّصل بلا تجزّئيّة الحال النّفسيّة، أم أنّ الأمر إنّما يتعلّق بالاثنين

معا ؟ ثمّ بأيّ نحو قد أبطلنا حقيقة الصّورة ؟ أبمعنى أنّ الصّورة إنّما هي " واقع ميتافيزيقيّ "، و " تجريد " نظير الفرد عند بعض علماء الإجتماع ؟ حينئذ فسيلزم أن نفهم الأمر فقط على أنّه ليس للصّورة من حقيقة وظيفيّة، وأنّها لا توجد البتّة ذات استقلال . لكنّنا بذلك إنّما سنرتدّ إلى رأي السيّد سبير. أم هل أُبْطِلَتْ حقيقتها بنحو أنّ الصّورة من حيث هي هيئة وعييّة فليس لها من وجود البتّة ؟ أم هل عسى أن تكون دائما إنّما هي الصّورة الأثر المنسوبة لبروكا ممّا يروم إبطاله موتيي ؟ والحقّ أنّ موتيي لم يكن عالم نفس : وما دافع عنه ضدّ المنحى التّحليليّ لبروكا أو تان، إنّما هو وحدة الكائن الحيّ. وليس من شكّ أنّه في هذا الموضع هناك تطوّر: إلاّ أنّ هذا التطوّر لم يكن إلاّ تطوّرا في المنهج. لأنّ موتيي مثله مثل تان، لم يكن يحتفل بشهادة الوعي الأوّليّ. بل، لقد استنتج نفيه للصّورة من مبادئ عامّة ومجرّدة. فتان كان قد تخيّر الصّورة بنحو مبدأ التّفسير الوحيد، لأنّه كان يروم أن يبني علم نفس علميّا على نمط الفيزياء. وكذلك موتيي، فلِمَكَانِ البيولوجيا النّاشئة الّتي أدخلت فكرة التّأليف العضويّ، ولأنّه كان أشدّ فطنة من ريبو، حين تبيّن بأنّ فكرة التّأليف لا تتلاءم مع فكرة الذّرّات النّفسيّة، فقد دفع بالصّورة بين " الكائنات الميتافيزيقيّة" (29) من دون أن يُمْعِنَ فحصا في المعطيات المتعيّنة. فالطّريقة إِذًا في كلتا الحالين، إنّما كانت هي هي(30).(ي)

*

* *

إنّها نظريّة آلان في المعرفة والحكم الّتي أدّته إلى أن يُبْطِلَ الصّورة إبطالا كلّيّا .

"إنّما هي فكرة ساذجة، وملائمة، ولكنّها طفوليّة أيّما طفولية تلك القائلة بأنّنا نحتفظ في الذّاكرة بنسخ الأشياء، وبأنّنا نستطيع، بنوع ما، أن نتصفّحها(أأ)."

فالصّورة ليس لها وجود، ولا يمكنها أن تكون موجودة: وما نطلق عليه هذا الاسم إنّما هو أبدا إدراك خاطئ. (31)

"إنّنا في كلّ تخيّل، نلاقي ثلاثة ضروب من العلل: العالم الخارجيّ، والحال الجسديّة، والحركات(ب ب)."

وكلّ إدراك خاطئ فما هو إلاّ حكم خاطئ، لأنّه أن نُدْرِكَ هو أن نحكم. فجماعة ما، بمتز، قد توهّمت أنّها رأت جيشا من خلال بلّور أحد المنازل. إنّها لقد توهّمت أنّها رأته، ولكنّها هي لم تره. بل كانت هنالك خطوط، وألوان وانعكاسات: وليس البتّة جيش. ولكن هو لم يكن يوجد أيضا " تَمَثُّلٌ " للجيش في الأذهان. ولم يكن هناك إسقاط للصّورة على البلّور، ولم نصهر ذكرى ما في معطيات الإدراك. وإنّما الخوف، والعجلة قد أدّيا لأن نعجل بالحكم، ولأن نسيئ التّأويل.

" حينما نتوهّم صوتا عند دقّات ساعة ما، فلسنا نسمع دائما إلاّ دقّات ساعة. وأقلّ انتباه من شأنه أن يؤكّد لنا ذلك. وحينئذ، وغير شكّ في كلّ الأحوال أيضا، أنّ الحكم الخاطئ يعضده الصّوت نفسه، والصّوت يبدع موضوعا جديد يحلّ محلّ الآخر. فهاهنا فنحن نبدع الشّيء المتخيّل؛ والشّيء المتخيّل، لكونه منحوتا، فهو واقعيّ، ومدرك من غير شك إطلاقا(تت)."

" إنّ انفعالا قويّا يُحَسُّ ويُدْرَكُ غير منفكّ عن الحركات الجسدانيّة، وفي نفس الوقت... اعتقاد ما مقنع، ولكنّه يكون مستشعرا، وبِأَخَرَةٍ غير ذي موضوع فإنّه يحدث؛ والجملة لها صفة التّرقّب المولع، والخياليّ بنحو ما، ولكنّه واقعيّ بحقّ من ضجيج الجسد... فإذًا هناك فوضى بالجسد، وخطأ بالذّهن، والواحد يغذّي الآخر، ذلك ما هو حقيقة التّخيّل."

والّذي كنّا قد بسطناه في الصّفحات السّالفة من شأنه، فيما نعتقد، أن تجعلنا نفهم رأي آلان، ذلك العقلانيّ الدّكارتيّ. فآلان يقبل، مثل ديكارت بالمصادرة الأصليّة بهُوِيَّةِ الصّور والإدراكات هويّة جذريّة. إلاّ أنّه، ولكونه كان مفكّرا ألطف نظرا وأكثر تدقيقا من علماء النّفس الّذين رمنا نقدهم فيما سلف، فقد أبهتته التّناقضات الّتي تلزم من تلك المصادرة. إذ من الخلف أن نزعم بوجود صور مشابهة كلّها للإدراكات، ثمّ أن نظنّ بعدها أنّنا يمكننا تفرقتها عنها. لكنّه حينما نقبل بمبدأ أنّ مُحْدَثَاتِ التّخيّل هي تختلف عن موضوعات الإدراك كاختلاف الخطأ من الصّواب، أفلسنا كنّا سنخلص من المعضلة بقلبنا للمبدأ ؟ فأن نفرّق الصّورة من الإدراك بحسب مقياس الصّواب والخطأ، إنّما بالاضطرار هو تأكيد على أنّ كلّ إدراك خاطئ فهو صورة. وذلك، ما كان اتّخذه سبير، كما كنّا قد رأينا. ولكن، عندئذ، فسيبقى ذلك " المحتوى الحسّيّ " المنبعث المشهور، لا نستطيع له تفسيرا. فعلام، ليت شعري، لا نقول ، بالأحرى، بناء على نفس المبادئ، بأنّ كلّ صورة هي إدراك خاطئ ؟ وحينئذ، فإنّ " الإحساس المنبعث " لن يكون له وجه في الوجود: فليس يوجد من معطيات حسّيّة إلاّ المعطيات الّتي يمنحها بالفعل الإدراك. وبحسب ما أحكم حكما صائبا أم خاطئا، أؤسّس تلك المعطيات بنحو مواضيع حقيقيّة أو أشباح. وتكون تلك الأشباح على التّحقيق هي الصّور. ولكن هناك، بالطّبع، ضروب كثيرة في التّخيّل. ضرب أوّل مُيَمِّمٌ للخارج، وهو المتكوّن من الأحكام الخاطئة ذات التّعلّق بالمواضيع الخارجيّة. و الضّرب الثّاني ميمّم للباطن، " وملتفت عن الأشياء ومغمض عينيه، ومتنبه بخاصّة لحركات الحياة وللانطباعات الضّعيفة النّاشئة عنها. " والموضوع الواقعيّ الّذي يتنكّبه الحكم لعجلته الكبيرة، أو لغلبة الهوى، فهو المعطى الكونتزيك coenesthésique، أو أيضا آلاف الإدراكات المتناثرة: أي صور مكمّلة،

وبقع أنتوبتيك entoptiques. فليس يوجد إذا البتّة تمثّلات غير تابعة، ذات محتوى خاص، وذات حياة برأسها: فالصّورة ما هي إلاّ إدراك ناله الخطأ.

وبعد ذلك، فنحن لم نعد محتاجين لأن نضع مسألة " ضرب ترابط " الصّور. فليس يوجد من ترابط للأفكار، ولا انتقاء يأتيه الفكر، إذ لم تعد هناك محتويات حسّيّة منبعثة. وإنّما نحن نحكم على المحتويات الحسّيّة الحاضرة، وهذه المحتويات تتعاقب كما تقتضيه قوانين العالم.

" إنّما أحلامنا تأتينا من العالم لا من الآلهات"

إنّ الفكر هو حكم عفويّ ـــ صادق أو كاذب ـــ له تعلّق بالمعطيات الفعليّة للعالم الخارجيّ والجسد. إنّنا نلفى هنا ذلك التّصوّر، الّذي كنّا أومأنا إليه سالفا، والّذي هو يُقْصِرُ الفكر على الحكم. سوى أنّه، في المرّة السّابقة كان هذا الفكر الحكميّ متحيّرا ومضطربا للتّعاقبين الاثنين للصّور " الحسّيّة " والإدراكات، أمّا هاهنا فقد أعتقه آلان من نظام الصّور: بل هو موجود بمفرده قِبَلَ العالم وهو يتكيّف بحسبه :

" إنّنا لا نفكّر البتّة كما نشاء، والّذي يجعلنا نعتقد بأنّا نفكّر كما نشاء، هو أنّ الأفكار الّتي ترد إلى ذهن المرء هي يشبه أن تكون دائما نفس الأفكار الّتي تتلاءم مع الأوضاع. فلو أنا كنت أتنزّه على الجسر، فسير أفكاري لن يختلف كبير اختلاف عن سلسلة الأشياء الّتي أراها، مثل رقّاعة الماء، وركام فحم، وسفن وقاطرات، وبراميل. ولو أنا، حينا ما، قد شردت بعض الشّرود، فذلك لن يبقى أطول من بقاء ظلّ خطاف. بل لن يلبث انطباع قويّ أن يعاود وضعي وسط الأشياء الحاضرة؛ وعندما أكون متيقّظا لصون

نفسي بين تلك الكتل الصّاعدة والنّازلة، والّتي تتدحرج، وتصرّ وتصطكّ، فإنّ انتباهي سوف يرتاض بسب ذلك، وسوف أُقِرُّ في ذهني العلاقات الحقيقيّة بين الأشياء الواقعيّة.

ولكن من أين تأتي تلك الأحلام الّتي تشقّ من وقت لوقت إدراكاتي ؟ فلو أنا تفحّصت جيّدا عن الأمر، لوجدت بأنّ هناك أبدا تقريبا، موضوعا ما حقيقيّا لم أكن قد لمحته إلاّ للحظة من الزّمن، مثلا، طائرا في الهواء، أو شجرة بعيدة عنّي، أو وجه إنسان، كان ملتفا لي، لبرهة من الزّمن ملقيّا إليّ، لوقت كلمح البصر، حمولة ثريّة من الآمال والخشية والغضب. فإنّما أفكارنا هي منسوخة عن الأشياء الحاضرة، وقدرتنا على الحلم، لا تذهب إلى أبعد ممّا كنّا نزعم.

أنا أذكر أنّني قد تحاورت مع صديق لي في هذه الأشياء. وكنّا نسير هلى غير هدى بين الشّجر. وكان قد سألني هل عسانا أن نستجلب من ذواتنا كنوزا كأنّها تُسْتَجْلَبُ من الخزينة، من غير معونة موضوع حاضر. وفي تلك اللّحظة، عرضت لخاطري عبارة **Byrrh** الّتي ليس من شكّ لا نسبة لها البتّة بالأشجار والعصافير. فذكرت له ذلك. فأخذنا في التّحادث في هذا الأمر. ثمّ إنّا اقتربنا إلى نوع من البيت، غطّته إلى النّصف الأشجار؛ ولّما صفحت إليه بنظري، رأيت لوحة معلّقة بالنّافذة... وقد كُتِبَ عليها **Byrrh**(ثث)."

إنّ نظريّة آلان قد وُضِعَتْ بيّن الوضع من أجل الفرار من التّناقضات الّتي كنّا قد أحصيناها بهذا الفصل. وعلينا أن نعترف بأنّها قد بلغت غرضها: ولكن هي قد بلغته بعدما تخلّت عن مقولة الصّورة نفسها. فنحن لا يمكننا أن نجد استخلاصا أفضل منه لمبحثنا النّقديّ: إنّنا إذا ماهينا الصّورة الذّهنيّة بالإدراك، فإنّ الصّور سوف تنتفي بذاتها؛ ونصير مضطرّين، كما فعل آلان، لأن نبني نظريّة في التّخيّل من غير صور.

ولكن هل كان ذلك ليرضينا ؟ كلاّ : فإنّ هذه النّظريّة الّتي كانت قد تصوّرت، كالبقيّة، بنحو ماقبليّ، لا تتطابق مع الواقعات. و آلان بسبب أنّه لم يحتكم لشهادة الوعي، فإنّه بإبطاله للصّورة، فقد أفرط وقصّر معا فيما أقرّ للتّخيّل.

فقد أفرط: وذلك لأنّ التّخيّل لديه هو بالاضطرار اعتقاد في موضوع خاطئ. فأنا أتجوّل ذات مساء عند طريق مظلم؛ فشعرت بالخوف، وخوفي هذا من شأنه أنّ يُعَجِّلَ في حكمي ويجعلني آخذ جذع الشّجرة على أنّه إنسان: ذلك، لعمري، ما هو التّخيّل عند آلان. ولأنّ التّخيّل هو حكم، فهو ينطوي بطبيعته على جزم وجوديّ والتّفرقة الّتي وضعها هذا الفيلسوف بين التّخيّل الميمّم إلى الباطن، والآخر الميمّم إلى الخارج، ليس من شأنها أن تغيّر شيئا من الأشياء في الأمر. بحيث أنّ موضوع الخياليّ إنّما يكون قد وُضِعَ أَوَّلَ ما وضع بنحو الموضوع الواقعيّ. والتّخيّل يظهر بنحو متتالية من الأحلام الصّغيرة، تعقبها يقظات فجائيّة. وهذه الصّفة الجزميّة في الفكر التّخيّليّ ربّما كانت أشدّ وضوحا عند آلان منها عند علماء النّفس الّذين كانوا يقبلون بوجود محتوى حسّي منبعث بنحو ما تقوّم عليه الصّور. إذ أنّه لدى هؤلاء، فالحكم ـــ لو وجد بنحو عفويّة تقوم بذاتها ـــ فيمكن أن يتمكّن بإزاء الصّورة. ويمكننا أن ننجز أيبخون رواقيّ **Epoché** وأن نمتنع عن الجزم. ومع ذلك، فإنّ الصّورة سوف لن تندثر، لأنّها هي من الأوّل هي محتوى حسّيّ. فهي تبقى بنحو اللاّواقعي، وحينئذ فهي تكتسي على التّحصيل، صفتها الجوهريّة، أي صفة كونها، على التّحقيق، اللاّموجود. أمّا عند آلان، فعلى العكس، فالعنصر المقوّم للفعل التّخيّليّ إنّما هو الحكم. ولا بدّ أن نختار : إمّا أن نكون نحن موجودين في الفعل التّخيّلي. وحينئذ نحن ندرك خطأ. وإمّا أن نكون موجودين منتبهين، فنكون خارج الفعل التّخيّلي، فَنُقَوِّمْ ما حكمنا به : وحينئذ لا يكون هناك خيال واحد، بل هناك الواقع والحكم الصّواب. وليكن حلم ويقظة. ولكن الشّرود الذّهنيّ هو غير الحلم : فالمرء الّذي ينساق فيها إنّما يروي لنفسه حكايات هو لا يعتقد فيها البتّة والّتي هي مع ذلك، لهي

شيء آخر غير أن تكون مجرّد أحكام مجرّدة. فهاهنا هناك نمط من الجزم، ونمط من الوجود المتوسّط بين إثباتات الحلم الخاطئة ويقينات اليقظة: وهذا النّمط من الوجود هو، لامحالة، وجود المُبْدَعَاتِ الخياليّة. فأن نجعل من هذه المبدعات أفعالا حُكْمِيَّةً، إنّماهو، لعمري إفراط فيما أعطيناها.(جج)

ولكنّه أيضا هو قد قَصَّرَ. إذ كان يجب أن نعود إلى معطيات الوعي: فهو توجد واقعة هي " الصّورة "، وهذ الواقعة هي بنية لا يمكن خزلها للوعي. وحينما أنا استحظر صورة صديقي بطرس، فأنا لا أصدر حكما خاطئا يتعلّق بحال في جسدي: ولكن صديقي بطرس هو يظهر لي؛ وصحيح أنّه لايظهر لي بنحو الموضوع، و بنحو الموجود الآن بالفعل، أي بنحو الّذي هو "هنالك ". بل هو يظهر لي في صورة. صحيح أنّه حتّى أصوغ القضيّة " لي صورة لبطرس "، فحَرِيٌّ أن أنتقل إلى الرّوّيّة، أي أن أصرف اهتماهي لا إلى موضوع الصّورة، وإنّما إلى الصّورة نفسها، من حيث ما هي واقعة نفسيّة. إلاّ أنّ هذا الانتقال إلى الرّوّيّة لا يغيّر البتّة من الصّفة الوضعيّة للصّورة. فهو ليس بيقظة، أو تقويم؛ وأنا لا أكتشف فُجَاءَةً بأنّني كنت قد كوّنت صورة. بل بالعكس، ففي نفس الوقت الّذي أقضي فيه ب" عندي صورة بطرس "، فإنّني أتبيّن بأنّني لقد كنت دائما على بيّنة من أنّها قد كانت صورة. ما عدا أنّني كنت عارفا لها على نحو مغاير: وبالجملة فإنّ هذه المعرفة ليست إلاّ شيئا واحدا والفعل الّذي به كنت أؤسّس بطرس في صورة.

إنّ الصّورة هي واقعة نفسيّة يقينيّة؛ والصّورة لا يمكن ردّها بنحو من الأنحاء إلى كونها محتوى حسّيا، ولا يمكن أن تتكوّن ابتداء من محتوى حسّي ما: تلك هي، على ما نتمنّى في الأقلّ، النّتائج الّتي تستلزم في آخر هذا المبحث النّقديّ. ولو ما رمنا الذّهاب إلى أبعد من ذلك، فلا بدّ من أن نعود للتّجربة وأن نصف الصّورة في تَعَيُّنِهَا التّام، وكما هي تظهر للرّوّيّة. ولكن، كيف عسانا أن نحترز من الأغلاط الّتي كنّا قد أومأنا إليها ؟ فإنّه لا المنهج

التّجريبيّ لمدرسة ورزبورغ، ولا الاستبطان المحض والمجرّد بقادرين على إرضائنا : إذ أنّنا كنّا قد رأينا أنّهما لا يمكنهما أن يتبرّآ من الأحكام الميتافيزيقيّة المسبّقة. أفلا تكون الاستحالة هنا إنّما هي استحالة ذاتيّة ؟

بل ربّما الخطأ كان قد اندسّ أثناء الفعل الرَّوَوِي نفسه. وربّما هو كان قد ظهر في مرتبة الاستقراء، حينما كنّا نضع القوانين ابتداء من الواقعات. فلو كان الأمر كذلك، أفلا يصير من الممكن أن نبني علم نفس يكون من شأنه أن يكون علم نفس تجريبيّ ولا يكون علما استقرائيّا. وهل عسى أن يوجد نمط من التّجربة الممتازة تكون من شأنها أن تصلنا وصلا أوّليا بالقانون ؟ هناك فيلسوف عظيم معاصر كان قد اعتقد ذلك، وهو نفسه من سوف نطلب منه الآن أن يسدّد أولى خطانا في هذا العلم الصّعب .

التّعاليق (الملاحظات الّتي قبلها أحرف عربيّة هي من صنع المصنّف لا المعرّب)

(1) أي أنّ علم النّفس التّأليفيّ، وإن هو كان قد وضع مبدأ فكريّا يحقّق التّأليف، فهو إنّما يضع أيضا نفس صورة أهل التّرابط بنحو الموضوع الّذي من شأنه أن يُعين الفكر في التّأليف والوقوف على المعاني التّي تقوم بالصّور بنحو الدّلالة.

(2) لأنّ القصديّة العانية حينما تقصد الصّورة مفهومة بهذا النّحو فإنّها لا تقصدها بما هي موضوع الاستهداف l'objet visé ، وإنّما بماهي هيولى الاستهداف، أي أنّ الوعي إنّما يكون يستهدف استهدافا قصديّا دلالة تلك المادّة لا المادّة نفسها، أي الصّورة في واقع الحال .

(3) وهو نفس التّصوّر الدّكارتيّ الّذي طالما كان قد أُسْلف القول فيه .

(4) وأهمّ هذه التّناقضات هي صعوبة بل استحالة أن تحصل تفرقة تفرقة عفويّة بين التّخيّل والإدراك ؛ ولكنّ بداهة الخبرة الأولى إنّما تؤكّد عكس ذلك بالتّمام، أي أن كلّ وعي من الوُعِيِّ

فإنّه يأتي إتيانا عفويّا هذه التّفرقة. والتّناقض الثّاني الهامّ، فهو أنّه سيكون من المتعذّر أن نفهم كيف يمكن أن تتحقّقّ العلاقة بين الفكر الّذي هوعفويّة محضة، والصّورة الّتي هي عطالة محضة، على ما تقتضيه مسلّمة تلك الآراء المذكورة، مع بقاء هذه الصّورة تظهر للفكر بنحو الصّورة ؟

(5) يريد أنّه رغم ما قد ثبت لدى هؤلاء العلماء السابق ذكرهم كلّهم من أنّ هويّة الصّورة هي عين هويّة الإدراك. فإنّ التّجربة الأولى والعفويّة إنّما تُعْطِي الصّورة على أنّها صورة والإدراك على أنّه إدراك، ولا تخلط بينهما البتّة. أي أنّه باعتبار الأمر على جهة الميتافيزيقا فهناك هويّة بين الصّورة والإدراك، ولكن باعتبار الأمر على جهة علم النّفس، فإنّ هناك تفرقة ضروريّة وبديهيّة بينهما.

(6) إنّ مقياس التّفرقة بين الصّورة والإدراك الّذي وُضِعَ هاهنا، بعدما كان قد سُلِّمَ كما قلنا بهويّة محتوى الإدراك ومحتوى الصّورة من حيث أنّ كليهما هو محتوى حسّيّ، هو مقياس المطابقة واللاّمطابقة. أي أنّ كلّ محتوى حسّي في الذّات يتّصل بأصل حقيقيّ في الخارج فمن شأن الوعي أن يأخذه على أنّه موضوع إدراكيّ، وكلّ محتوى آخرى لا يتّصل بأصل حقيقيّ في الخارج، فمن شأن الوعي أن يأخذه على أنّه تخيّل .

(7) على أنّها أوليّة أي على أنّها تحصل من أوّل وهلة، وليست بطريق رجوع ارتداديّ، بنحو من أنحاء الرّجوع كما سوف نرى في النّظريّات القادمة .

(8) أي أنّه لو صحّ على رأي هيوم بأنّ التّفرقة بين الصّورة والإدراك إنّما تحصل حصولا آليا على هذا النّحو ؛ وهو أنّ الصّور هي محتويات حسّيّة، وكذلك الإدراكات هي محتويات حسّيّة. فإنّه ولِمَكَانِ أنّ المحتوى الحسّيّ الّذي هو الصّورة هو صورة، فلا بدّ أن يكون إذًا أضعف و أقلّ كثافة من محتوى الإدراك. ومَعْلُومٌ أنّ كلّ ما هو أقوى فهو إذا تنازع مع ما هو أضعف، فإنّه يظهر عليه ويكون قادرا على دفعه. فكذلك الأمر هاهنا، أي أنّ المحتوى الإدراكيّ لكونه أقوى من المحتوى الصّوريّ، فإنّه من شأنه أن يظهر عليه ويدفعه كلّما اجتمعا وتنازعا، وهو بذلك تحصل التّفرقة الآليّة، على رأي هيوم بين الصّورة والإدراك. ولكن سارتر قد أجاب على جهة النّقض بهذه الحجّة، وهي أنّ كلّ محتوى حسّيّ فلكي يتعدّى الوعي فلا بدّ أن تكون له درجة دنيا من الكثافة ؛ فكيف

نحن إِذًا لانخلط بين محتوى إدراكيّ ضعيف جدّا وبين صورة تكون لها نفس كثافة ذلك المحتوى، أو كثافة أكبر ؟

(9) أي أنّني وإن كنت قد رأيت إنسانا مكان شجرة، فهذا لايعني أنّني قد تخيّلت شجرة مكان أن أُدْرِكَ إنسانا، بل إنّ أخذي للشّجرة على أنّها إنسان هو إدراك مثله مثل إدراكي للشّجرة على أنّها شجرة. فالاختلاف بين الأمرين لا يتعلّق باخْتِلاَفٍ في خاصّية في الفعل **différence dans le caractère de l'acte**، كما قال هوسّرل، وإنّما هو فقط اختلاف في نفس الفعل. فلمّا أنا آخذ شجرة ما على أنّها إنسان فأنا لا أكون أفعل فعلا مغايرا، وإنّما أنا فقط إنّما أدرك إدراكا مغايرا، أي أدرك إدراكا خاطئا .

(10) ففي الوضع السّويّ، المحتوى الأوّليّ الّذي يُعَرِّفُ الإدراك، هو الّذي يقهر المحتوى المتجدّد الّذي يعرّف الصّورة، والصّورة الحقيقيّة إنّما تظهر للوعي على الحقيقة، حينما يكون هناك محتوى أوّليّ يعاند ذلك المحتوى. ولكن قد نجد في وضع آخر أن يظهر المحتوى المتجدّد على المحتوى الأوّليّ. وحينئذ فنحن نكون بإزاء هلوسة. والفرق بين الهلوسة والصّورة الحقيقيّة، هو أنّ الصّورة الحقيقيّة هي المحتوى المتجدّد بماهو محتوى يظهر للوعي على أنّه ليس أوّليّ وغير موجود. أمّا الهلوسة فهي نفس ذلك المحتوى الّذي ليس له وجود حقيقيّ، ولكنّه يظهر للوعي على أنّه حقيقيّ وخارجيّ.

(11) يريد أنّ المحتويات الحسّيّة بِمُجَرَّدِهَا، لا يمكن أن تتعاند، وإنّما التّعاند هو معنى منطقيّ يتأسّس في مرتبة اللّغة والحكم. فإِذًا إنّ نظريّة تان نظريّة التّعاند الّتي حاول أن يفسّر بها تأسّس الصّورة الحقيقيّة وتفرقتها من الإدراك، إنّما تقتضي ضمنيّا معنى آخر زائد لم يكن قد ذكره تان، ولكنّه هو كان قد سعى لأن يجد مكافئا له، ألا وهو معنى الحكم.

(12) فهذه النّظريّة الجديدة تختلف عن الأخريات في أنّها لا تُوكِلُ لمجرّد المحتويات الحسّيّة، محتوى الصّورة ومحتوى الإدراك أمر التّفرقة ووقوف الوعي على الصّورة الحقيقيّة. بل هناك فعل ثان يتأسّس على الفعل الأوّل المُعْطِي للمحتوين الإثنين وهو فعل الحكم الّذي من شأنه أن يقضي بحسب خصائص كلّ من المحتوين الاثنين، أيّا منهما هو الصّورة الحقيقيّة وأيّا منهما هو الإدراك .

(13) والحال أنّ التّجربة البديّهيّة إنّما تُبَيِّنُ أنّ هذه التّفرقة هي أبدا تفرقة مطلقة ونهائيّة اليقين.

(14) انظر ملا حظتنا رقم (9)

(15) أي أنّ مرتبة التّفرقة بين الإدراك والصّورة الحقيقيّة إنّما هي الحكم.

(16) أنظر هوسّرل، التّجربة والحكم، Erfahrung und Urteil.
وأيضا التّأمّلات الدّيكارتيّة.

(17) أي أنّ نشأة الصّورة والوعي بها إنّما هما شيء واحد. فالصّورة إِذًا ليست هي ما يُعْرَفُ كمواضيع الإدراك، وإنّما هي نفسها فعل معرفيّ.

(18) يريد هوسّرل أنّ القضاء بأنّ الصّورة إنّما تُؤْخَذُ أخذا أوّليّا بنحو الصّورة، وأنّ ذلك لا يكون البتّة بتوسّط الفعل الحكميّ، ليس بِمَانِعٍ البتّة من أن تصبح هي نفسها موضوعا لفعل حكميّ. فالصّورة بما هي هي إنّما هي بديهيّة ما قبل حمليّةanté-prédicative ، أي ما قبل حُكْمِيَّةٍ. ومرتبة الحكم إنّما هي مرتبة القول في الصّورة وليس هي مرتبة تأسيس الصّورة نفسها.

(19) ههنا الصّورة مأخوذة بالمعنى الأرسطيّ، أي ما هو مقابل الهيولى.

(20) أنظر أرسطو، كتاب ما بعد الطّبيعة، مقالة الزّاي.

(21) وهذه الصّورة الأخرى إنّما هي نفسها صورة، وبما هي كذلك فستحتاج هي أيضا كالأولى إلى صورة أخرى فيستمرّ الأمر إلى ما لانهاية.

(22) أي كيف يمكن أن تكون الصّورة الّتي في سلوكها إنّما هي حكي لسلوك ما يحدث في الشقّ الجسديّ، ومن ثَمَّ فهي داخلة تحت نفس الحتميّة الّتي تضبط المجال الفيزيولوجيّ، كيف يمكن لهذه الصّورة ياتُرى أن تكون مُعِينًا للفكر الّذي هو في جوهره إنّما هو عفويّة محضة ؟

(23) أنظر سبينوزا، الأخلاق، الجزء الثّاني، في الطّبيعة و في أصل النّفس.

(24) وهي صعوبات كيف يمكن للصّورة مع أنّها على المصادرة الموضوعة هي محتوى حسّيّ فإنّها يمكن أن تدخل بنحو المُعِينِ للفكر، وليس بنحو الموضوع الّذي يعارض الفكر ويضطرّه لأن يتبيّنه بحسب حقيقته هو؟

(25) أنظر هوسّرل، التّجربة والحكم.

(26) لأنّه لم يكن يمكنه أن يفعل أيّ فعل من الأفعال في الصّورة بما هي شيء عاطل إلاّ إذا كان هو نفسه عاطلا، أي ماديّا. فهو قانون جوهريّ لا جدال فيه ذلك الّذي هو لا يمكن أن يَفْعَلَ في الشّيء العاطل إلاّ ما كان عاطلا.

(27) والصّورة تكون موضوعا إدراكيّا وليس خياليّا.

(28) أنظر هوسّرل، الأفكار، المقالة الثّانية والثّالثة.

(29) أي أنّه أبطل وجودها بالحقيقية.

(30) تلخيص كلّ هذا هو أنّ كلّ الّذين سبقوا بالبحث في أمر الصّورة حينما اتّفقوا على أنّها في حقيقتها الميتافيزيقيّة إنّما هي محتوى عاطل، أي شيء من الأشياء، فإنّهم قد تعثّروا وذهب أمرهم حينما حاولوا أن يبيّنوا أمرين مهمّين ؛ أوّلا، كيف يمكن أن تحصل التّفرقة تفرقة أوّليّة بين الصّورة والإدراك. وثانيا، كيف يمكن أن يدخل الوعي الّذي هو في جوهره عفويّة محضة بالتّأثير في الصّورة الّتي هي، على رأيهم، عطالة محضة ؟ وهذا التّخبّط الّذي وقع فيه هؤلاء في الجواب على هذين

السّؤالين، كان من أثره أن دفع بفريق من أهل التّحصيل بعدهم إلى أن أنكر وجود الصّورة بإطلاق. ومن هؤلاء، الفيلسوف الفرنسيّ آلان الّذي سيعرض له سارتر الآن.

(31) إنّ تعريف الصّورة بأنّها إدراك خاطئ قد سبق أن رأينا شبيها به لمّا عرضنا لأراء سبير، ولكن الفرق بين نظريّة سبير ونظريّة آلان هو أنّ سبير كان يُقِرُّ بمحتوى خاصّ بالصّورة وإن كان هذا المحتوى نفسه هو محتوى حسّيّ مثله مثل الإدراك. أمّا لدى آلان فليس يوجد إلاّ المواضيع الّتي لا يمكن أن تكون إلاّ مواضيع الإدراك. والتّخيّل ليس هو لا فعلا آخر مغايرا لفعل الإدراك ولا هو يقتضي محتوى خاصّا وإن كان هذا المحتوى هو من نفس محتوى الإدراك، ولكنّه يكون ذا كثافة أقلّ أو من مخلّفات فعل الموضوع في الذّات. فالتّخيّل لدى آلان إِذًا إنّما هو إدراك خاطئ ليس غير.

أ) جامس، مقالة في علم النفس Précis de psychologie ، ص. 214، ذكره مايرسن في المقال المذكور، ص. 559 .

ب) هورنلي، الصّور، والفكرة والمعنى، الفكر، Image,Idea and Meaning 1907، ص. 75ــ 76. وقد ذكره مايرسن.

ت) سبير، في الفكر المتعيّن، La pensée concrète ص. 201.

ث) مايرسن، نفس المرجع، ص. 578.

ج) مايرسن، نفس المرجع، ص. 582.

ح) نفس المرجع، ص. 588.

خ)أنظر مثلا، مالديي، الخصائص المحتملة للصّورة الحقيقيّة، Les caractéristiques probables de l'image vraie. المجلّة الميتافيزيقيّة، 1908.

د) سبير، المرجع المذكور، 121.

ذ) والمثال الّي ناقشه سبير في الصّفحة 121، هو يشبه هذا النّمط مَثَلاً بِمِثْلٍ.

ر) سبير، المرجع المذكور، ص. 121 .

ز) تان، في الذّكاء de l'intelligence ، الجزء الأوّل، ص. 125.

س) تان، في الذّكاء، ص. 89.

ش) تان، نفس المرجع، الجزء الأوّل، ص. 99.

ص) تان، نفس المرجع، ص. 99.

ض) تان، نفس المرجع، ص. 101 .

ط) تان، نفس المرجع، ص 101. " إنّما الخازل الخاصّ، أي الإحساس المعاند " .

ظ) نفس المرجع، 115.

ع) نفس المرجع، 117 .

غ) سبير، في الفكر المتعيّن، ص. 120.

ف) لم يكمتل اليقين بأنّ سبير كان يقبل قبولا لا تحفّظ فيه هذه النّظريّة الّتي أسلفنا عرضها في الصّفحة السّابقة. ولكن نحن قد رمنا بخاصّة أن نعيّن وجهة، وأن نصف موقفا هو، على العموم، معتنق اليوم.

ق) سبير، المرجع المذكور، 121. والإبراز من عندنا.

ك) أنظر بهذا الشّأن ملاحظات لاغاش المفيدة جدّا، والّتي تتعلّق بالنّظم التّنفّسيّ في الهلوسات السّمعيّة في الهلوسات التّلفّظيّة و الكلام، Les Hallucinations verbales et la parole باريس، 1934 .

ل) مايرسن في مقالة جديدة في علم النّفس، Nouveau Traité de Psychologie الجزء الثّاني، ص. 594.

م) كلابراد، ترابط الأفكار، L'association des idées 1903.

ن) أنظر وصف هذا التّكوين الانفعاليّ في التّأمّلات الدّكارتيّة.

ه) الّذي لا بدّ أن نفرّقه لدى هوسّرل، من الوعي المطلق أو الوعي الفينومينولوجيّ .

و) موتيي، حبسة بروكا، الفصل السّابع : " في الصّور الكلاميّة" ، L'aphasie de Broca.

ي) وهو أيضا لأسباب منهجيّة، وفي الحقيقة، لأسباب ميتافيزيقيّة، إنّما كان السّلوكيّون Behaviouristes قد أبطلوا وجود الصّور: فقد قال واطسون Watson " أنا أروم أن أبطل إبطالا نهائيّا الصّور، وأن أبيّن بأنّ كلّ فكر فهو يرجع رجوعا طبيعيّا إلى كونه أحوالا حسّيّة حركيّة ذات مكان هو اللّيرنكس Larynx. " أنظر السّلوكيّة، المجلّد

الأوّل. الصّورة والانفعال في السّلوك، الصّحيفة الفلسفيّة **Journal of Philsophy**، جويلية **1913** .

أأ) نسق الفنون الجميلة **Système des Beaux - Arts**، ص**22**.

بب) واحد وثمانون فصل في الرّوح والانفعالات **Quatre - vingt -un chapitres sur l'esprit et les passions**، ص **41**.

تت) نسق الفنون الجميلة، ص **16** .

ثث) أقوال لآلان**Les propos d'Alain** ، **N. R. F**، الجزء الأوّل، ص**33**. ولنا أن نقرأ اعتبارات شبيهة في مصنّف الدّكتور بيار فاشي **D. Pierre Vachet**، الفكر الّذي يبرأ **La Pensée qui guérit.**

جج) ولمعترض أن يعترض بأنّه يوجد أحكام تتعلّق بالاحتمال أو الامكانيّة. ولكن ذلك ليس بحلّ. فأن نقول " ما أشاهده هنالك، عسى أن يكون إنسانا" وأن أتخيّل جسم إنسان حين شرودي، إنّما هو إتيان لفعلين مختلفين واضح الاختلاف. ورأي آلان إنّما يقتضي تصوّرا للفعل الإدراكيّ لا يمكن أن يُرْتَضَى كمّا كنّا قد أسلفنا بيانه.

IV
هوسّرل

لاشكّ أنّ الحدث الأكبر في فلسفة ما قبل الحرب كان ظهورالمجلّد الأوّل من المجلّة السّنويّة في الفلسفة وفي الأبحاث الفينومينولوجيّة(أ) الّتي احتوت على المصنّف الأمّ لهوسّرل، وهو مُتَشَكِّل لفينومينولوجيا محضة ولفلسفة فينومينولوجيّة(ب). وهذا المصنّف كان مُلْزَمًا بقلب علم النّفس مثلما كان ملزما بقلب الفلسفة على السّواء. وغير شكّ أنّ الفينومينولوجيا الّتي هي علم بالوعي المحض المتعالي، إنّما هي فنّ مغاير كلّ المغايرة لعلوم النّفس الّتي تفحص عن وعي الموجود البشريّ، بما هو موصول إلى جسد وموجود بِإِزَاءِ العَالَمِ. فعلم النّفس، بحسب هوسّرل، يبقى، مثله مثل الفيزياء أو الفلك، علما " ينتسب للموقف الطّبيعيّ(ت)"(1)، على معنى أنّه هو علم يقتضي واقعيّة عفويّة. أمّا الفينومولوجيا، فعلى العكس، فهي تبدأ حينما " نُقْصِي الوضع العامّ للوجود الّذي هو جوهر الموقف الطّبيعيّ(ث)."

واعلم أنّ البنيات الجوهريّة للوعي لا تَدَّثِرُ بعدما ينحبس الوعي في العالم. ولذا فإنّ أمّهات مكاسب الفينومينولوجيا تبقى ذات نفع لعلم النّفس، مع تغيير ما يجب تغييره. وأيضا، فالمنهج نفسه الفينومينولوجيّ قد يصلح لأن يكون مِثَالاً لعلماء النّفس. صحيح أنّ الطّريقة الجوهريّة في ذلك المنهج إنّما تبقى " الخزل "، أو " الأبيخو " أي الوضع بين هلالين الموقف الطّبيعيّ؛ وهو أيضا معلوم أنّ عالم النّفس لا يأتي مثل هذا الأبيخو، وإنّما هو يبقى في مجال الموقف الطّبيعيّ. إلاّ أنّ الفينومينولوجي، فبعدما أن يأتي الخزل، إنّما يصير مالكا لوسائل بحث من شأنها أن تنفع عالم النّفس: إنّ الفينومينولوجيا هي وصف لِبِنْيَاتِ الوعي المتعالي بالاعتماد على حدس ماهيات تلكم البنى. وبالطّبع، فإنّ هذا الوصف إنّما

يقع في مرتبة الرَّوِيَّةِ. ولكن لا ينبغي أن نخلط بين الرّويّة و الاستبطان. فالاستبطان هو ضرب خاصّ من الرّويّة يلتمس الوقوف على الواقعات الخبريّة وحدها. ولكي تُقْلَبَ نتائجه إلى قوانين علميّة، فلا بدّ، بعدها، من الانتقال إنتقالا استقرائيّا إلى العامّ. لكنّه، هناك نمط آخر من الرّويّة، إنّه النّمط الّذي يستخدمه الفينومينولوجيّ : فهذه الرّوّيّة إنّما تطلب الوقوف على الماهيات. أي أنّها تبدأ بالوقوف من الأوّل في المجال الكلّيّ. صحيح أنّها هي لتعتمد على أمثلة. لكنّه هي لايعنيها إن كانت الواقعة الفرديّة الّتي هي المُسْتَنَدُ إلى الماهية، هي حقيقيّة أم خياليّة. فالمُعْطَى " النّموذج " ولو كان محض خيال، فهو لِكَوْنِهِ على التّحصيل، قد أمكن تخيّله، فلا بدّ أن يكون قد صحّت في ذاته الماهية المطلوبة، لأنّ الماهية هي شرط إمكانه نفسه :

" فيجوز إِذًا أن نقول حَقَّ القول، لو كنّا ممّن يُولَعُ بالمفارقات، وبشرط أن نفهم معنى هذه الجملة الملتبس حقّ الفهم، بأنّ الخيال هو العنصر الحيويّ في الفينومينولوجيا، كما كان في كلّ العلوم الأيدوسيّة(ج)، وهو الينبوع الّذي ننهل منه المعرفة بالحقائق الأزليّة(ح). " وما يصحّ على الفينومينولوجيّ، يصحّ أيضا على عالم النّفس. وبِحَقٍّ، فنحن لا نبغي إنكار الفائدة الجوهريّة للتّجربة والاستقراء بشتّى أشكالها في بناء علم النّفس. بيد أنّه، وقبل أن نجرّب، أَفَلَمْ يكن بالحريّ أن نعرف على أدقّ نحو ممكن على ماذا نحن سوف نجرّب(2). وهاهنا فالتّجربة لا يمكنها أن تُعْطِي أبدا إلاّ أخبارا غامضة ومتناقضة.

" إنّ العصر العظيم للفيزياء كان قد بدأ مع العصور الحديثة، عندما، و بقوّة ودفعة واحدة، أخذنا نستعمل الهندسة في منهج العلوم الطّبيعيّة الّتي هي منذ العصر القديم (ولا سيّما مع الإفلاطونيّين) كان قد رُقِيَ بها أيّما رُقِيٍّ إلى مرتبة الأيدوسيّة المحضة. فلقد تبيّنّا إِذًا بأنّ ماهيّة الشّيء المادّيّ هي أنّه شيء مُمْتَدٌّ، ومن هناك، بأنّ الهندسة هي الفنّ الأنطولوجيّ الّذي يتناسب مع معنى جوهريّ في الشّيء: ألا وهو البنية المكانيّة. وقد تبيّنّا أيضا، بأنّ الماهية الكلّيّة للشّيء تستغرق أيضا بنيات أخرى. وهو ما قد نتبيّنه حقّ التّبيّن من تطوّر

العلوم الّتي نَحَتْ من ذلك الوقت نُحُوًّا جديدا: فلقد رُمْنَا أن نبني سلسلة من العلوم الجديدة تكون موصولة إلى الهندسة وتوكل إليها وظيفة واحدة : ألا وهي عقلنة المعطيات الخبريّة(خ)."

وما كتبه هوسّرل عن الفيزياء، يجوز نقله إلى علم النّفس. فهذا العلم من شأنه أن يخطو خطوة عملاقة، إذا هو تخلّى عن التَّحَيُّزِ بين تجارب ذات لَبْسٍ وتناقض، ثمّ يبتدأ باستجلاء البنيات الجوهريّة الّتي هي موضوع أبحاثه. فلقد أسلفنا الرّؤية، مثلا، بأنّ النّظريّة الكلاسيكيّة في الصّورة إنّما تنطوي على ميتافيزيقا ضمنيّة كاملة، وأنّنا كنّا قد مررنا إلى التّجربة من قبل أن نتخلّص من طائفة من الأحكام المسبّقة يَرْقَى بعضها إلى أرسطو. أفلم يكن من الممكن أن نشرع أوّلا و قبل كلّ استخدام للتّجربة (سواء كانت الاستبطان التّجريبيّ أو أيّ طريقة أخرى) بالتّساؤل : أيّ شيء هي الصّورة ؟ وهذا وهل ياتُرَى لهذا العنصر الهامّ أيّما أهمّيّة في الحياة النّفسيّة بنية جوهريّة تكون في متناول الحدس، ويمكن أن نحدّها بالألفاظ والمفاهيم ؟ وهل ياتُرَى هناك أحكام تتنافى مع البنية الجوهريّة للصّورة ؟ وهلمّ جرّا. وبالجملة، فعلم النّفس إنّما هو خبريّة مازالت تبحث عن مبادئها الأيدوسيّة. وهوسّرل الّذي غالبا ما عِبْنَا عليه، خَطَأً، معاداته المبدئيّة لعلم النّفس، إنّما كان، على العكس، إنّما يروم من أجل نفعه ذلك العلم: فهو لم ينكر أنّه هناك علم نفس تجريبيّ ؛ ولكنّه كان يعتقد بأنّه، قبل كلّ شيء، فعالم النّفس ينبغي أن يؤسّس علم نفس أيدوسيّ. وبالطّبع، فعلم النّفس هذا، سوف لن يستعير مناهجه من العلوم الرّياضيّة الّتي هي علوم استنتاجيّة(3)، وإنّما من العلوم الفينومينولوجيّة الّتي هي علوم وصفيّة. إنّه سيكون " علم نفس فينومينولوجيّ "؛ و هو من شأنه أن يُنْجِزَ في مجال الموجودِ بَاطنَ العَالَمِ أبحاثا وتحديدات ماهويّة، مثلما تفعله الفينوملوجيا في المقام المتعالي. وبالطّبع فهو يجوز لنا أن نتكلّم هاهنا أيضا عن تجربة، لأنّ كلّ رؤية حدسيّة للماهية فهي تجربة(4). ولكنّها هي تجربة سابقة لكلّ تجربة.

فإذًا كلّ بحث في الصّورة، فيبغي أن يكون بنحو مسعى من أجل تحقيق في موضوع ما مخصوص، علم النّفس الفينومينولوجيّ. وينبغي أن نلتمس تأسيس أيدوسيّة للصّورة، أي أن نحدّ وأن نصف ماهية تلك البنية النّفسيّة كما هي تظهر للحدس الرَّوَوِيّ. ثمّ، وبعدما نكون قد عينّا جملة الشّروط الّتي يجب أن تتحقّق بالاضطرار في حال نفسيّة ما حتّى تكون صورة، فعنئذ فقط، لا بدّ من الانتقال من اليقينيّ إلى المحتمل فنستخبر التّجربة عن الصّور كما من شأنها أن تعرض لوعي بشريّ معاصر.

ولكن هوسّرل لم يقتصر فيما يتعلّق بمسألة الصّورة، بأن أفادنا بمنهج: بل هناك في " الأفكار " أصول لنظريّة في الصّور جديدة كامل الجدّة. والحقّ أقول أنّ هوسّرل لم يتناول المسألة إلاّ عرضا، وأيضا، فنحن لا نتّفق معه، كما سوف نرى، في كلّ الأمور. وأيضا، فإنّ شروحه تستلزم تعميقا وتكملة. على أنّ الإشارات الّتي كان قد أعطاناها لهي على غاية من الفائدة.

ولأنّ ملاحظات هوسّرل قد جاءت مُجَزَّءَةً، فإنّ بسطها هو من الصّعوبة بمكان. ولا ينبغي أن نطمع في أن نجد في الفقرات الّتي لحقت بناء نسقيّا، وإنّما فقط مجموعة من الارشادات النّافعة.

إنّ مفهوم القصديّة **Intentionalitât** نفسه لهو مدعوّ من أجل تجديد مقولة الصّورة. ونحن نعلم بأنّه، عند هوسّرل، فكلّ حال حال في الوعي، أو بالأحرى، وكما يقول الألمان وكما نقول نحن معهم، كلّ وعي فهو وعي بشيء ما.

" إنّ كلّ " المعاييش**Erlebnisse**" الّتي تشترك كلّها في تلك الخاصيّة الجوهريّة هي تدعى أيضا " بالمعاييش القصديّة ": ولكونها هي وعيا بشيء ما فنقول عنها بأنّها " تتعلّق قصديّا " بذلك الشّيء(د)."

فبنية كلّ وعي الجوهريّة، هي إذا كونه قصديّة. فيستلزم من ذلك بالطّبع، تفرقة جذريّة ما بين الوعي والأمر الّذي يتعلّق به الوعي. إنّ موضوع الوعي أيّا كان (بالاسثناء الوعي الرّوويّ) هو بالذّات خارج الوعي: إنّه مفارق. وهذه التّفرقة الّتي عاد إليها هوسّرل مرّات بلا ملل، إنّما غرضها أن تَنْقِضَ أخطاء ضرب من المُحَايَثِيَّة الّتي كانت تروم أن تبني العالم بمحتويات الوعي (مثل مثاليّة باركليّ). إنّه توجد، لامحالة، محتويات وعي، ولكن هذه المحتويات هي ليست موضوع الوعي : وإنّما بتوسّطها تكون القصديّة تستهدف الموضوع الّذي هو مُتَعَلَّقُ الوعي، ولكنّه ليس هو الوعي. إنّ النّفسانيّة وقد استندت إلى الجملة ذات اللَّبس " العالم هو تمثّل لنا " فقد ذوّبت الشّجرة الّتي أدركها إلى كثرة لا تُحْصَى من الإحساسات، والانطباعات الملوّنة واللّمسيّة والحراريّة، وغير ذلك، والّتي هي " تمثّلات ". حتّى أنّ الشّجرة كانت قد ظهرت بِأَخَرَةٍ وكأنّها مُحَصَّلٌ من المحتويات الذّاتيّة وأنّها هي نفسها هي ظاهرة ذاتيّة. أمّا هوسّرل، فعلى العكس، فهو قد ابتدأ بأن وضع الشّجرة خارجا عنّا.(5)

" فعلى العموم الكلّيّ بإطلاق، الشّيء لا يمكن أن يُعْطَى في إدراك من الادراكات الممكنة، أي لايمكن أن يُعْطَى في وعي من الوُعِيِّ الممكنة على العموم، بنحو المحايث الفعليّ له (ذ)."

صحيح أنّ هوسّرل لا ينكر البتّة وجود معطيات بصريّة أو لمسيّة تدخل في الوعي، بنحو العناصر الذّاتيّة المحايثة. لكن هذه المعطيات ليست هي الموضوع : والوعي لا

يقصدها هي، وإنّما بِتَوَسُّطِهَا هو يستهدف الموضوع الخارجيّ. وذلك الانطباع البصريّ الّذي يدخل الآن في وعيي ليس هو الأحمر. بل الأحمر هو كيف في الموضوع، وهو كيف مفارق. وذلك الانطباع الذّاتي الّذي، ليس من شكّ، ل"شبيه " بالاحمر في الموضوع ليس هو إلاّ " شبه أحمر ": أي أنّه هو المادّة الذّاتيّة، و "الهيولى " الّتي تقع عليها القصديّة الّتي شأنها أن تتعالى طلبا لاقتناص الأحمر الخارج الذّات.

" يجب ألاّ نغفل أبدا عن أنّ المعطيات الانطباعيّة الّتي وظيفتها أن " تلوّح" باللّون، والمكان، والشّكل(ر) (أي الّتي وظيفتها " التّمثّل ")، إنّما هي بالذّات تختلف اختلافا جذريّا عن اللّون، والمكان، أو الشكّل، أي، عن جميع كيفيّات الشّيء.(ز)"

ونحن نرى أيّ اللّوازم القريبة لذلك على الصّورة: فالصوّرة هي أيضا صورة لشيء ما. فإنّنا إِذًا بسبيل علاقة قصديّة لضرب من الوعي بضرب من الموضوع. وبالجملة، فالصّورة قد كفّت عن كونها محتوى نفسيّا ؛ فهي لم تعد توجد في الوعي بمترلة العنصر المُقَوِّمِ ؛ وإنّما، ففي الوعي بشيء ما في الصّورة، هوسّرل قد ميّز، كما في الإدراك، بين قصديّة مُتَخَيِّلَةٍ وهيولى " تَنْفُثُ " فيها القصديّة من روحها(س). والهيولى، بالطّبع، إنّما تبقى ذاتيّة، ولكن، ولنفس السّبب، فإنّ موضوع الصّورة، إذ ينفكّ عن محض " المحتوى "، فهو يركن خارج الوعي بنحو الشّيء المختلف عنها كلّ الاختلاف. (6)

" أما لنا أن نعترض بأنّ سنتور (7) ما يعزف على النّاي، وهو خيال قد كوّنّاه بمشيئتنا، إنّما هو كان من أجل ذلك، تجميعا حرّا لتمثّلات فينا ؟ فنجيب: صحيح إنّ الخيال الحرّ يحصل حصولا عفويّا، وما نُبْدِعُهُ عفويّا، هو، بلا شك، مُحْدَثٌ ذهنيّ. ولكن، ففيما يتعلّق بالسنتور العازف على النّاي، فإنّما هو تمثّل لكون أنّنا نطلق اسم تمثّل على ما هو مُتَمَثَّلٌ، وليس بمعنى أن التّمثّل هو اسم يطلق على حال نفسيّة ما. أمّا السّنتور نفسه،

فهو لامحالة، ليس بنفسيّ، وهو لايوجد لا في النّفس، ولا خارج الوعي، ولا في مكان من الأمكنة ؛ إنّه لايوجد إطلاقا، بل هو بحذافيره إنّما هو اختراع. ولندقّق أكثر: إنّ حال الوعي الاختراعي هو اختراع لذلك السّنتور. ولا محالة عندئذ يمكننا القول بأنّ " السّنتور المُسْتَهْدَفُ "، أي " السّنتور المُخْتَرَعُ "، هو يدخل في " المَعِيشِ " نفسه. إلاّ أنّه إيّانا وأن نخلط أبدا بين " معيش " الاختراع ذاك، والشّيء الّذي بتوسّط المعيش هو قد اخْتُرِعَ من حيث هو كذلك(ش). " إنّ هذا النّص لرئيس : فلا وجود السّنتور أو الغول يمنع عناّ إذًا أن نردّهما إلى كونهما مجرّد مكوّنات نفسيّة. صحيح أنّه يوجد، لِمَكَانِ تلك اللاّموجودات، مكوّنات نفسيّة فعليّة؛ وإنّا لنفهم زلل النّفسانيّة: فلقد كانت الشّهوة قويّة لأن نترك تلك الكائنات الأسطوريّة في العدم وأن لا نعبأ إلاّ بالمحتويات النّفسيّة. ولكنّ هوسّرل، على التّحصيل، قد أعاد للسّنتور تعاليه في صميم عدمه. وأيًّا ماشئنا من عدم: فهو من أجل ذلك ليس بموجود في الوعي.

وهوسّرل لم يستفض أكثر فيما يتعلّق ببنية الصّورة نفسها. لكنّنا لَنُقَدِّرُ بِيُسْرٍ جَلِيلَ الفَضْلِ الّذي عاد به على علماء النّفس. فالصّورة، وقد أصبحت بِنْيَةً قصديّة، فإنّها تنتقل من حال كونها محتوى عاطلا للوعي إلى حال كونها وعيا واحدا وتأليفيّا ذا علاقة بموضوع مفارق. فصورة صديقي بطرس ليست بفوسفرسيّة مبهمة، أو أثرا قد خلّفه في وعيي إدراكي لبطرس: بل هي شكل في الوعي ذي تنظيم يتعلّق على طريقته، بصديقي بطرس، وهي أحد وجوه الممكنة لاستهدافي لوجود بطرس الفعليّ. ومن هنا، ففي فعل التّخيّل، فالوعي إنّما يتعلّق رَأْسًا ببطرس وليس ذلك بتوسّط شبح يكون قائما فيه(8) وبدفعة واحدة، تبطل مع بطلان الميتافيزيقا المُحَايِثِيَّةِ للصّورة كلّ المصاعب الّتي ذكرناها في الفصل السّابق فيما يخصّ علاقة ذلك الشّبح بموضوعه الحقيقيّ والفكر الخالص مع ذلك الشّبح. إنّ " بطرس في صورة مختزلة "، ذلك الهومونكلوس **Homunculus** الّذي يجرّه الوعي هو ليس البتّة من الوعي. إنّه كان موضوعا من مواضيع العالم المادّي متروكا بين

الكائنات النّفسّية. فلمّا ألقيناه خارج الوعي، ولّما هوسّرل قد أكّد بأنّه ليس يوجد إلاّ بطرس واحد هوهو، هو موضوع الإدراكات وموضوع الصّور، فإنّه قد خلّص النّفسيّ من وِزْرٍ ثقيل ومحا تقريبا، كلّ الشّكوك الّتي كانت تلفّ بالغموض المسألة الكلاسيكيّة في علاقات الصّورة بالفكر.

واعلم أنّ هوسّرل لم يقتصر على هذه الارشادات: وبحقّ، فالصّورة لو كانت ليست إلاّ اسما نطلقه على نحو من انحاء الوعي في استهدافه موضوعه، فلا شيء قد يمنعنا من أن نشبّة الصّور المادّيّة (ألواح، ورسوم وصور فوتغرافيّة) بالصّورة المقول عنها نفسيّة. والغريب أنّ النّفسانيّة كانت قد انتهت للفصل فصلا جذريّا بين الأولى والثّانية، مع أنّها كانت إنّما تردّ في الحقيقة الصّور النّفسيّة إلى كونها مجرّد صور ماديّة قائمة فينا. وبِأَخَرَةٍ، فبحسب ذلك المذهب، إنّنا، لعمري، لا نستطيع أن نؤوّل لوحة أو صورة فوتغرافيّة إلاّ إذا اعتبرنا الصّورة الذّهنيّة الّتي تستحضرها بالتّرابط: وذلك كان تقريبا، إحالة لامتناهية، لأنّ الصّورة الذّهنيّة لكونها هي نفسها صورة فوتغرافيّة، فقد كان من شأنه أن يتوجّب وجود صورة أخرى لفهما، وهلمّ جرّا. وبالعكس، فلو كانت الصّورة إنّما هي نحو من أنحاء الإحياء إحياء قصديّا لمحتوى ما هيولانيّ، فيمكننا أيّما إمكان أن نُشَبِّهَ وقوفنا على لوحة بنحو الصّورة بأخذنا أخذا قصديّا لمحتوى ما " نفسيّ ". ويكون الأمر يتعلّق بنوعين مختلفين من أنواع الوعي " التّخيّليّ ". إنّ البدء بوضع مثل هذه المشابهة إنّما نلفاها بموضع من " الأفكار " الّذي هو لَأَهْلٌ لِأَنْ يبقى من الأعمال الكلاسيكيّة، حيث حلّل هوسّرل أخذا قصديّا لرسم لدورر **Dürer**

" فلنعتبر رسم دورر، الفارس والموت والشّيطان. فنحن نميّز في الأوّل هاهنا الإدراك العادّي الّذي مُتَعَلَّقُهُ هو الشّيء " الرّسم "، أي ورقة مجلّد الصّور ذاك."(**9**)

ثمّ ثانيا، نحن نلفى الوعي الإدراكيّ الّذي به، ومن خلال تلكم الخطوط السّوداء، والصّور الصّغيرة غير الملوّنة، يظهرلنا " فارس ممتط فرسا "، و يظهر" الموت "، و" الشّيطان ". فنحن حين التّأمّل الجماليّ، لا نكون قاصدينها من حيث ما هي مواضيع : وإنّما نكون قاصدين الواقعات الّتي هي متمثّلة " في صورة "، أو بالأحرى نكون قاصدين الواقعات " المُتَخَيَّلَةَ "، أي الفارس بلحمه وعضمه وهكذا.(ص)"

فهذا النّصّ يمكن أن يكون أصلا لتفرقة باطنيّة بين الصّورة والإدراك (ض). صحيح أنّ الهيولى الّتي نأخذها من أجل تأسيس الظّهور الجماليّ للفارس، والموت والشّيطان، هي لا محالة نفسها الّتي تكون في الإدراك المحض والمجرّد لورقة الألبوم **Album.** والفرق إنّما يوجد في البنية القصديّة. وما يهمّ هوسّرل هاهنا، هو أنّ " الوضع **Thèse** " أو وضع الوجود قد ناله تغيير مُحَيِّدِيّ(**10**)(ط). ولسنا ننوي أن نبحث هاهنا في هذا الأمر. بل يكفينا أن نعرف أنّ المادّة وحدها لا يمكنها أن تميّز الصّور من الإدراك. وإنّما كلّ ذلك موقوف على ضرب إحياء تلك المادّة، أي على شكل ما ينشأ في البنيات الأشدّ باطنيّة في الوعي. (**11**)

تلك ما كانت إذا الإشارات المقتضبة الّتي جاء بها هوسّرل لنظريّة هو لاشكّ قد زادها تدقيقا في أعماله الغير منشورة، ولكنّها هي في الأفكار قد بقيت أيضا أيّما مُجَزَّأَةً. وصحيح أنّ الفائدة الّتي عاد بها على علم النّفس لعظيمة، ومع ذلك فإنّ جميع الشّكوك لم نَخْلُصْ منها كلّها. صحيح أنّه صرنا الآن نستطيع الفهم بأنّ الصّورة والإدراك هما " مَعِيشَانِ " قصديّان يختلفان قبل كلّ شيء بقصديّتهما. ولكنّ ما طبيعة قصديّة الصّورة ؟ وفيما تختلف عن قصديّة الإدراك ؟ فهو هاهنا بحقّ، ما يلزم وصف ماهويّ. ولأنّ هوسّرل لم يزد توضيحا، فنحن مُجْبَرُونَ على أن نأتي بأنفسنا هذا الوصف.

وفضلا عن ذلك، فهناك مسألة جوهريّة قد بقيت بلا حلّ: إذ نحن قد استطعنا على أَثَرِ هوسّرل أن نضع وصفا عامّا لِقسم كبير قصديّ يستغرق الصّور المقول عنها بالصّور " الذّهنيّة "، والصّور الّتي سنسمّيها، لأنّنا لم نجد أفضل من هذه التّسمية، بالصّور الخارجيّة. ونحن نعلم أنّ الوعي بالصّورة الخارجيّة والوعي الإدراكيّ المناسب لها، مع أنّهما يختلفان كلّ الاختلاف في قصديّتهما، فلهما مادّة انطباعيّة واحدة. فالخطوط السّود تلك تصلح بالسَّوَاءِ لتأسيس صورة " الفارس " أو لتأسيس إدراك "لخطوط سوداء على صفحة ورقة بيضاء ". ولكن أَيَصِحُّ ذلك كلّه أيضا في حال الصّورة الذّهنيّة ؟ هل للصّورة الذّهنيّة نفس هيولى الصّورة الخارجيّة، أي بِأَخَرَةٍ نفس هيولى الإدراك ؟ يشبه أن تكون بعض المواضع من الأبحاث المنطقيّة (ظ) ترى الأمر كذلك. إذ أنّ هوسّرل قد شرح فيها بأنّه للصّورة وظيفة أن " تَمْلأَ " المعارف الخاوية مثلها مثل الأشياء المُدْرَكَةِ. فمثلا، فلو أنّا فكّرت في عصفور، فقد أفكّر فيه على خواء، أي أن أُحْدِثَ فقط قصديّة عانية تستند إلى لفظة " عصفور ". لكنّه، فلكي أملأ ذلك الوعي الخاوي وأجعله وعيا حدسيّا، فهو يستوي أن أكوّن صورة عصفور أو أن أنظر إلى عصفور بلحمه وعظمه. فملأ الدَّلاَلَةَ بالصّورة يُشْبِهُ أنّه يُسْتَدَلُّ منه أنّ الصّورة تملك مادّة انطباعيّة متعيّنة وأنّها نفسها هي امتلاء مثل الإدراك(ع). وفضلا عن ذلك، فقد ميّز هوسّرل في دروس في الوعي الباطنيّ للزّمن Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins، وَافِرَ التّمييز التّذكّر الّذي هو إعادة إظهار أشياء الماضي ومعها كيفيّاتها، من المَسْكِ Retention الّذي هو نحو في الوعي غير واضع non- posionel لحِفْظِ الماضي بما هو ماض. فالأمر يتعلّق في التّذكّر بفعل اسْتِمْثَالِيٍّ Unselbständigkeit، وهذا الفعل يقتضي معاودة تكرار، مع أنّه في وعي مُغَيَّرٍ فيه، لكلّ الأفعال الإدراكيّة الأصليّة. فمثلا، لو أنا كنت قد أدركت مسرحا مضاء، فأنا قادر بالسّواء على أن أعاود استحضار

المسرح المضاء أو إدراكي للمسرح المضاء في ذاكرتي (فقد كان هناك في ذلك المساء حفلة في المسرح...) " ولّما مررت، ذلك المساء، كُنْتُ رأيت النّوافذ مضاءة ...) أيّ أنّنا في الوضع الأخير نستطيع أن نُرَوِّيَ في الذِّكْرَى: وذلك، لأنّه بالنّسبة إلى هوسّرل، معاودة انتاج المسرح المضاء هو يقتضي معاودة انتاج إدراك المسرح المضاء. ونتبيّن أنّ الصّورة الذّكرى ليست شيئا آخر، هاهنا، إلاّ وعيا إدراكيّا مُغَيَّرًا فيه، أي وَعْيًا اعتاره عامل Coefficient الماضي. فيشبه إِذًا أن يكون هوسّرل، مع وضعه لأصول تجديد جذريّ للمسألة، فقد بقي سجين التّصوّر القديم، أو على الأقلّ فيما يتعلّق بهيولى الصّورة الّتي قد بقيت عنده ذلك الانطباع الحسّيّ المنبعث.(غ)

فلو كان الأمر كذلك، فسوف نلاقي صعوبات مشابهة للّتي استوقفتنا في الفصل الآنف .

فأوّلا، ومن الجهة الفينومينولوجيّة، أي بعد إتمام الخزل، فيبدو أنّه، لو كانت مادّتهما واحدة، فسيكون من الصّعب أيّما صعوبة التّفرقة بين الصّورة والإدراك بطريق قصديّة كلّ منها. فالفينومينولوجيّ بوضعه للعالم بين " مَعْقُوفَيْنِ " فهو مع ذلك، لم يفقده. والتّفرقة وعي ـــــ عالم صارت غير ذات معنى. والآن فالقطع هو يحصل حصولا مغايرا، فنميّز مجموع العناصر الفِعْلِيَّةِ للتّأليف الواعي (الهيولى و مختلف الأفعال القصديّة الّتي تُحيِيهَا)، ومن جهة أخرى، " المعنى " الّذي يسكن ذلك الوعي. فالواقعة النّفسيّة المتعيّنة تسمّى النّواز، والمعنى الّذي يلبسه يسمّه النوّام. فمثلا " الشّجرة المورقة المُدْرَكَةُ " هي نوّام الإدراك الّذي هو لي الآن (ف). ولكن " هذا المعنى النّواميّ " الّذي ينتمي لوعي وعي فِعْلِيٍّ، فهو نفسه ليس بشيء فعليّ البتّة.

" كلّ " معيش " هو بالطّبع من شأنه أن توجد له إمكانيّة لأن نقصده بالنّظر ونقصد مكوّناته الفعليّة أو، في اتّجاه عكسيّ، أن نقصد بالنّظر النّوام، مثلا الشّجرة المدركة من حيث هي كذلك (**12**). وما قد يلاقيه النّظر في هذا الاتّجاه الأخير إنّما هو، في الواقع، موضوع بالمعنى المنطقيّ ولكنّه هو موضوع لا يمكنه أن يوجد بذاته. فأن " يُوجَدَ " هو فقط أن يكون " مُدْرَكًا ". ولكن هذه الجملة لا يجب أن نفهما بالمعنى الباركليّ، لأنّ أن " يدرك " لاتشتمل هنا على " أن يوجد " بنحو العنصر الفعليّ.(**13**)

فالنّوام إِذًا هو عدم ليس له إلاّ وجود مِثَالِيٍّ، ونمط من الوجود يقرب من نمط اللّكتون **Lecton**الرّواقيّ. إنّما هو فحسب الْمُتَعَلَّقُ الضّروريّ للنّواز: "فأيدوس النّوام يُحِيلُ إلى أيدوس الوعي الّنوازيّ؛ وكلاهما يقتضي الآخر اقتضاء أيدوسيّا.(ق)

وإن تقرّر ذلك، فكيف يمكن، بعد الخزل، أن نفرّق السّنتور المتخيّل من الشّجرة المورقة المدركة ؟ إنّ " السّنتور الْمُتَخَيَّلَ " هو أيضا نوام لوعي نوازيّ ممتلأ. وهو أيضا ليس بشيء، وهو أيضا لا يوجد في مكان من الأمكنة: ولقد كنّا رأينا ذلك سلفا. ما عدا أنّه وقبل الخزل، فإنّنا نلفى في ذلك العدم نفسه طريقة للتّفرقة بين الخيال والإدراك: فالشّجرة المورقة هي موجودة بمكان من الأمكنة خارج ذواتنا، ويمكننا أن نلمسها وأن نحضنها وأن ننصرف عنها، ولو عدنا أدراجنا فيمكننا أن نلفاها في عين المكان. أمّا السّنتور، فعلى العكس، إنّه غير موجود بمكان من الأمكنة، لا في ذاتي، ولا خارج ذاتي. والآن، فإنّ الشّيء الشّجرة قد وُضِعَ بين معقوفين، وليس لنا أن نَعْرِفَهُ إلاّ بنحو نوّام إدراكنا الفعليّ؛ والنّوام من حيث هو كذلك، فهو لا واقعي مثله مثل السّنتور .

" إنّ الشّجرة بِمُجَرَّدِهَا، أي الشّجرة القائمة بالطّبيعة ليست هي هذه " الشّجرة الْمُدْرَكَةُ من حيث هي كذلك، الّتي هي تنتمي بالذّات بنحو " ما هو مُدْرَكٌ " إلى معنى

الإدراك. فالشّجرة المحضة والمجرّدة يمكنها أن تحترق، وأن تَنْحَلَّ إلى عناصرها الكيماوية، وغير ذلك. إلاّ أنّ المعنى، أي معنى ذلك الإدراك بعينه، الّذي هو عنصر ينتمي انتماء ضروريّا إلى معناه، فلا يمكن أن يحترق، وليس له عناصر كيميائيّة، وليس له قُوَى أو خصائص حقيقيّة.(ك)

فإذا أين هو الفرق ؟ ولأيّ سبب كان هناك صور وهناك إدراكات ؟ ولأيّ سبب حينما نرفع الخزل الفيمومينولوجيّ، فإنّا نلفى ثانية عالما واقعيّا وعالما خياليّا.

ولِمُجيبٍ أن يجيب، إنّما الكلّ يتأتّى من القصديّة (14)، أي من الفعل النّوازيّ. أفلم تكونوا قد سبقتم بالقول أنتم أنفسكم بأنّ هوسّرل كان قد أَصَّلَ لتفرقة تفرقة باطنيّة بين الصّورة والإدراك بتوسّط القصديّات وليس بطريق المادّات ؟ وهوسّرل نفسه، كان قد ميّز في الأفكار، نوازات الصّورة من الذّكريات أو من الأشياء المُدْرَكَةِ.

" ربّما يتعلّق الأمر في كلّ مكان بشجرة مورقة وهذه الشّجرة ربّما ظهرت في كلّ مكان بحيث أنّها لكي نصف وصفا صادقا ما يظهر بما هو كذلك، فلا بدّ أن نستعمل استعمالا صارما لنفس العبارات. إلاّ أنّ المُتَعَلَّقَاتِ النّواميّة هي مختلفة بالذّات في حال الإدراك، أو التّخيّل، أو الاستمثال المتخيّل، أو الذّكرى، إلى غير ذلك. فتارة الظّهور يُخَصُّ بكونه "واقعة بلحمها ودمها "، وطورا يُخَصُّ بنحو الخيال، و تارة أخرى يُخَصُّ بنحو الاستمثال في الذّكرى، وغير ذلك.(ل)"

ولكن كيف عسانا أن نفهم ذلك ؟ وهل كان يمكنني أن أُحْيِيَ مادّة انطباعيّة أَيًّا كانت مثل الادراك أو الصّورة كما أشاء ؟ وأيّ معنى لل " الصّورة " أو "الشّيء المُدْرَكِ " حينئذ ؟ فهل كان يكفي أن نمتنع عن وصل النّوام " الشّجرة المورقة " إلى النوّامات المتقدّمة حتّى

أؤسّس صورة ما ؟ صحيح أنّه لكذلك إنّما أفعل بإزاء رسم دورر الّذي يمكننا كما نشاء أن ندركه إمّا بنحو الموضوع الشّيء أو الموضوع الصّورة. واعلم أنّ ذلك إنّما كان من أجل أنّه هناك تأويلان إثنان لنفس المادّة الانطباعيّة. فلعمري، أَمَّا لو تعلّق الأمر بالصّورة الذّهنيّة، فكلّنا يمكنه أن يتبيّن أنّه يستحيل عليه أن يحي هيولاه حتّى يجعل منها مادّة إدراكيّة. وهذه القيمة الاثنيّة للهيولى هو غير ممكن إلاّ في حالات قليلة ممتازة (لوحات، و صور، ومحاكات، إلى غير ذلك.). وإن اتّفق وأن كان ذلك ممكنا، فسوف ينبغي أن نفسّر ما بال الوعي يقصد مادّة ما في صورة ولا يقصدها في إدراك. إنّ هذا السّؤال يتعلّق بما يسمّيه هوسّرل بالدّوافع وظاهر أنّنا نتبيّن جيّد التّبيّن أنّ إحياء المادّة الانطباعيّة للرّسم من أجل أن تجعل منها صورة إنّما هو متوقّف على دوافع خارجيّة (لأنّه يمتنع أنّ يكون هذا الرّجل هنالك، إلى غير ذلك.) وبالجملة، فنحن نعود إلى المقاييس الخارجيّة لليبنتز وسبير. ولو كان الأمر كذلك بالنّسبة للصّورة الذّهنيّة، فها نحن أُولاَءِ، بذلك، قد صُرِفْنَا ثانية إلى صعوبات الفصل السّابق. فلقد كانت المسألة الّتي اعتاصت على الحلّ: هي كيف عسانا أن نصيب خصائص الصّورة الحقيقيّة ؟ أمّا المسألة الآن فهي: كيف عسانا أن نصيب دوافع إِلْبَاسِ مادّة ما صورة ذهنيّة بدل إلباسها صورة إدراكيّة ؟ ففي الأوّل، كنّا قد أجبنا: إذا كانت المحتويات النّفسيّة متكافئة، فلن يكون من سبيل أبدا لأن نعيّن الصّورة الحقيقيّة. وفي الوضع الثّاني فلا بدّ أن نجيب: إذا كانت الموادّ ذات طبيعة واحدة، فلن يكون هناك أيّ دافع معقول.

والحقّ أقول، هنالك لدى هوسّرل، مبتدأ لجواب. فالخيال " السنتور يعزف على النّاي "قد شُبِّهَ في الأفكار بفعل الجمع. فالأمر يتعلّق في الوضعين الاثنين بوعي هو ب" الاضطرار عفويّ "، أمّا هذه العفويّة فلا سبيل إليها في حال الوعي الحسّيّ، أي الوعي الخبريّ. ثمّ فيما بعد، أي في التّأمّلات الدّيكارتيّة، فقد ميزّ هوسّرل التّأليفات الانفعاليّة الّتي تحصل بطريق التّرابط والّتي صورها هي السّيلان الزّمنيّ، والتّأليفات الفعّالة (حكم، خيال، إلى

غير ذلك). ومن هنا فإنّ كلّ خيال هو تأليف فعّال، وأثر لعفويّتنا الحرّة ؛ أمّا كلّ إدراك، فعلى العكس، فهو تأليف محض انفعاليّ. والفرق بين الصّورة الخيال والإدراك إنّما يتأتّى إذا من البنية العميقة للتّأليفات القصديّة .

وإنّنا لنشايع هذا التّفسير كلّ المشايعة. لكنّه هو تفسير قد بقي كذلك أيّما ناقص. فأوّلا إنّ كون الصّورة هي تأليف فعّال فهل يلزم عنه تغيير في الهيولى أم فقط تغيير في نمط الاجتماع ؟ فقد يجوز كلّ الجواز أنّ نتصوّر تأليفا فعّالا من شأنه أن يحصل بطريق تركيب لانطباعات حسّيّة منبعثة. فسبينوزا وديكارت إنّما على ذلك النّحو كانا قد فسّرا الخيال. فالسّنتور من شأنه أن يكون مكوّنا من تأليف عفويّ لإدراك مُنْبَعِثٍ للفرس، ومن إدراك منبعث لإنسان. ولكنّه ربّما نظنّ(م) بأنّ المادّة الانطباعيّة للإدراك هي لا تتلاءم مع الضّرب القصديّ للصّورة الخيال. إنّ هوسّرل لم يبسط القول في هذا الشّأن. وعلى أيّة حال، فإنّ نتيجة هذا التّصنيف هي أن تُقَطَّعَ الصّورة الذّكرى تقطيعا جذريّا من الصّورة الخيال. ولقد كنّا أسلفنا الرّؤية بأنّ تذكّر المسرح المضاء إنّما كان اسْتِمْثَالاً للشّيء " المسرح المضاء " مع معاودة انتاج الأعمال الإدراكيّة. فَبَيِّنٌ إِذًا أنّ الأمر كان يتعلّق بتأليف انفعاليّ. ولكنّه هو يوجد ما شئت من أشكال بين االصّورة الذّكرى والصّورة الخيال حتّى أنّنا لا يمكننا أن نقبل بمثل ذلك الفصل الجذريّ. فإمّا أن يكونا الاثنان تأليفين انفعاليين (وهو، على الجملة، الأصل الموضوع الكلاسكيّ)، وإمّا هما الاثنان تأليفان فعّالان. فعلى الوضع الأوّل، فنحن نعود بِتَوَسُّطٍ إلى النّظريّة الكلاسيكيّة ؛ وفي الوضع الثّاني، فلا بدّ من أن نتخلّى عن نظريّة "الاستمثال "، أو على الأقلّ، على النّحو الّذي كان قد أعطاه إيّاها هوسّرل في مصنّفه دروس في الوعي الباطنيّ للزّمن. وفي كلّ الأحوال، فلقد رُدِدْنَا إلى معاينتنا الأولى: إنّ التّفرقة بين الصّورة الذّهنيّة والإدراك لايمكنها أن تأتي من القصديّة وحدها: فهو ضروريّ، ولكن ليس بكاف أن تختلف القصديّات؛ ولكنّه يجب أيضا أن

تتغاير الموادّ. بل ربّما أيضا هو يجب أن تكون مادّة الصّورة هي نفسها عفويّة، إلاّ أنّها عفويّة من نوع أدنى.

وفي كلّ الأحوال، فهوسّرل قد فتح الطّريق، ولا دراسة واحدة في الصّورة يمكنها أن تغفل البيانات الثّريّة الّتي أعطاناها. فقد صرنا نعرف الآن بأنّه ينبغي الابتداء من الصّفر، وينبغي أن نضرب صفحا عن كلّ النّصوص الماقبل فينومينولوجيّة وأن نلتمس قبل كلّ شيء اكتساب رؤية حدسيّة عن البِنْيَةِ القصديّة للصّورة. كما ينبغي أيضا أن نضع السّؤال الجديد والعويص في علاقات الصّورة الذّهنيّة بالصّورة المادّيّة (لوحة، أو صورة فوتغرافيّة، و غير ذلك.) وحَرِيٌّ بنا أيضا أن نقارن بين الوعي بالصّورة والوعي بالعلامة حتّى نُخَلِّصَ آخر التّخليص علم النّفس من ذلك الخطأ الشّنيع الّذي دأب على جعله الصّورة علامة، والعلامة صورة. وبِأَخَرَةٍ ولا سيّما، فلا بدّ أن نفحص عن الهيولى الخاصّة بالصّورة الذّهنيّة. وعسى أنّنا، في أثناء مسعانا، نحن سوف نغادر علم النّفس الأيدوسيّ لنلجأ إلى التّجربة وإلى الطّرق الاستقرائيّة. ولكنّه حَرِيٌّ بنا أن نبدأ بالوصف: فالسّبيل حُرٌّ إِذًا من أجل علم نفس فينومينولوجيّ للصّورة.

التّعاليق (الملاحظات الّتي قبلها أحرف عربيّة هي من صنع المصنّف لا المعرّب)

(1) ليس معناه أنّه علم بالمَوْقِفِ الطّبيعيّ، وإنّما العلم الّذي يراه ويُحْدِثُهُ الموقف الطبيعيّ. وعبارة الموقف الطّبيعيّ إنّما يراد بها، موقف الوعي غير النّقديّ أي غير الفلسفيّ. فلذلك، فإنّ نفس المواقف العلميّة غير الفلسفيّة، مثل الموقف الفيزيائيّ أو الكيميائيّ، وغير ذلك، وإن كانت على مرتبة ما من النّقديّة بالإضافة إلى موقف الرّجل العاديّ، أي رجل الشّارع، فهي أيضا تُعَدُّ طبيعيّة، مثلها مثل الموقف العاديّ.(راجع هوسّرل، الأفكار، المقالة الثّانية، الفصل الأوّل.)

(2) إنّ كلّ علم خبريّ لا يمكن أن يصير علما حقيقيّا إلاّ باستناده على علم أيدوسيّ يتعلّق بموضوعه، وإلاّ حينما يكتمل هذا العلم. فمثلا علم الفيزياء لم يكن قد بلغ ما بلغه في العصر الكلاسيكيّ، وبخاصّة مع غاليليّ، من قوّة وتوفيق، إلاّ لّما تعيّنت الماهية الأيدوسيّة للطّبيعة بكونها شيئا ممتدّا .Res extensa

(3) أي علوم تحليليّة، النّتائج فيها تكون موجودة بالقوّة في المقدّمات أوالمبادئ.

(4) وقد جاز تسميتها بالتّجربة، مع أنّها ليست هي البتّة كسائر التّجارب، لأنّ هوسّرل كان قد أثبت بأنّ الحدس لا يقتصر فقط على حدس المحسوسات، بل هناك ضرب آخر من الحدس غفل عنه الفلاسفة السّابقون، وهو حدس المفاهيم والمقولات والعموميّات.(أنظر هوسّرل الأبحاث المنطقيّة، المبحث السّادس، المقالة الثّانية، الحسّ والذّهن.)

(5) أنظر مقالة سارتر في الأزمان الحديثةLes Temps modernes؛ مقولة جوهريّة، القصديّة.)

(6) أي، وبلغة الأفكار، الصّورة هي معنى نواميّ نميّز فيه الموضوع وخَاصَّةَ ظُهُورِهِ Son caractère d'apparaitreبكونه موضوعا غير موجود. وهذا المعنى النوّامي المركّبComposé ، إنّما هو يتناسب تناسبا ضروريّا مع معطى نوّازيّ ذاتيّ نميّز فيه مادّة الفعل التّخيّليّ، وخاصّته. (راجع الأفكار، المقالة الثّالثة، الفصل الثّالث.)

(7) السّنتور كائن خرافي يونانيّ وهو فرس رأسه رأس انسان.

(8) أي بتوسّط محتويات حسّية ذاتيّة تُتَمَثَّلُ أوّلا، ثمّ يفهمها الذّهن بعدها على أنّها مثال وعلامة لموجود غير حاضر الآن، كما كانت قد اجتمعت على القول به الآراء السّابقة الّتي كان قد نقضها سارتر فيما سلف من فصول.

(9) الادراك العاديّ، أي مُتَعَلَّقُ الإدراك في هذه اللّوحة ليس هو نفسه مُتَعَلَّقُ التّأمّل الجماليّ. إنّه اللّوحة نفسها بما هي شيء خشبيّ وورقيّ، مطليّ بموادّ سوداء وخضراء، وغير ذلك. ولكن ما إن يقف المرء من نفس تلك اللّوحة موقفا جماليّا، فإنّ متعلّق الفعل حينئذ لن يبقى اللّوحة بما هي كذلك، وإنّما من خلال اللّوحة، الفارس والموت والشّيطان.

(10) التّغيير المُحَيِّديّ هو أن تُعَلَّقَ فعليّة الفعل الّذي يُعْطِي الموضوع، في وضعه أو رفعه لقيمة الوجود. (راجع هوسّرل، الأفكار، المقالة الثّانية، والمقالة الثّالثة.)

(11) أي على خاصيّة الفعل.

(12) وهذه الامكانيّة هي نفسها الّتي تنبني عليها كلّ إمكانيّة قيام العلم الفينومينولوجيّ.

(13) أي بنحو الجزء المادّي للفعل الإدراكيّ.

(14) يريد أنّ ما يجعلنا إنّما نُدْرِكُ إدراكا أوّليّا الفرق بين السّنتور الّذي لا يوجد في مكان من الأمكنة، والنّوام الإدراكيّ بعد الخزل، أي بعد أن نتزع عنه كلّ قيمة وجوديّة، إنّما هو اختلاف مَعْنَيَيْ القصديّتين. فليس إِذاً للمادّة أيّ تأثير، على هذا الرّأي في تأسيس الفرق بين أيدوس الخيال وأيدوس الإدراك. ولكن سارتر سوف لن يرتضي هذا الرّأي، على ما سنرى فيما يلي من أسطر.

أ Jahrbuc fur Philosophie und phnomenologische Forschung/ bd. I.

ب IDEENN ZU EINER REINEN PHAENOMENOLOGIE UND PHAENOMENOLOGISCHEN PHILOSOPHIE.

ت) نفس المرجع، ص. 53.

ث) نفس المرجع، ص 65 .

ج) أيدوسيّ في معنى " علوم الماهية ". فالرّياضيات هي علوم أيدوسيّة .

ح) الأفكار، ص. 132 .

خ) الأفكار، ص. 20.

د) الأفكار، ص 64، أرلبينيس Erlebnis ، عبارة يمتنع نقلها للفرنسيّة، وهي مشتقّة من فعل أرليبن "Etwas erleben" erleben" معناه " أن يعيش شيئا ما ". فأرليبنس، يقرب معناها من معنى " المعيش " لدى أهل البارجسونيّة .

ذ) الأفكار، ص. 76.

ر) Farbenabschattung, Glن) tteabschattung, وغير ذلك... تمتنع عن النّقل.

ز)الأفكار، ص. 75.

س ," beseelen " (، انظر الأفكار، في مواضع أخرى)

ش) الأفكار، 43. الإبراز من عندنا.

ص) الأفكار، ص. 226.

ض) وهي تفرقة لم يكن هوسّرل، مع ذلك، قد بلغ بها الغاية فيما ظهر له من أعمال.

ط) وهو يريد أن يبيّن بخاصّة بأنّه في التّأمّل الجماليّ، الموضوع لايكون موضوعا بنحو الموجود. فوصفاته تستلهم بحقّ من نقد الحكم .

ظ) في مصنّفه المراجع بعد الحرب، والّذي يأخذ في الحسبان التّطورّ الّذي أنجزه هوسّرل منذ الطّبعة الأولى من هذا المصنّف .

ع) وعلى أيّة حال، فهذا الرّأي الّذي سنلتمس دحضه فيما بعد، له فضل كبير في أن جعل الصّورة شيئا آخر غير العلامة، على خلاف علم النّفس الأنجليزيّ والفرنسّيّ المعاصر .

غ) نحن نعترف حقّ الاعتراف بأنّ الأمر يتعلّق هاهنا بتأويل تبيحه لنا النّصوص، ولكن لا توجب علينا أن نقبل به. فهي نصوص ذات لَبْسٍ، والمسألة إنّما تقتضي، بالعكس، أن نعتنق رأيا واضح الاعتناق وبيّنه.

ق) إنّما نحن هنا نعرض علىنحو فَجٍّ غاية الفجاجة، نظريّة هي جدّ دقيقة، دقائقها ليست تعنينا بالقصد الأوّل.

ك) الأفكار، ص. 184.

ل) نفس المرجع، ص. 188.

م) وهو ما رُمْنَا بيانه فيما سلف من فصل .

خاتمة

كلّ واقعة نفسيّة فهي تأليف، وكلّ واقعة نفسيّة فهي صورة ولها بنية. ذلك إذا هو الجزم الّذي اتّفق فيه علماء النّفس المعاصرون جميعهم. وغير شكّ أنّ ذلك الجزم لهو يتلاءم كامل التّلاؤم مع معطيات الرّوّية. إلاّ أن منشأه، هو لعمري، من أفكار ماقبليّة: إنّه يتلاءم مع معطيات الحسّ الباطنيّ، ولكنّه هو ليس يتأتّى منه. ومن هنا فقد كان جهد علماء النّفس شبيها بجهد علماء الرّياضيّات الّذين راموا أن يصيبوا المتّصل بتوسّط عناصر منفصلة: فلقد رِيمَ أن نُصِيبَ التّأليف النّفسيّ بالبدء من عناصر يعطيها التّحليل الماقبليّ من بعض المفاهيم الميتافيزيقيّة المنطقيّة. والصّورة هي إحدى تلك العناصر(أ): إنّها تُعَدُّ في رأينا الفشل الأتمّ لعلم النّفس التّأليفيّ. فلقد رمنا أن نليّنها، وأن نجعلها نحيلة وأن نجعلها ذات إبهام وذات شفافيّة ما أمكن، لئلاّ تعيق التّأليفات من التّحقّق. ولّما فريق من المصنّفين قد تبيّن بأنّه ولو وُجِدَتْ مُقَنَّعَةً بذلك النّحو، فلا محالة هي تقطع تواصليّة تيّار الوعي، فإنّهم قد انصرفوا عنها آخر الانصراف وعدّوها بنحو مجرّد كائن مدرسيّ(1). إلاّ أنّهم لم يكونوا قد انتبهوا إلى أنّ مناقضاتهم تلك إنّما تنال تصوّرا ما للصّورة، وليس الصّورة بعينها. فالسَّيِّئَةُ كلّها إنّما نشأت من أنّنا كنّا قد ذهبنا إلى الصّورة ومعنا فكرة التّأليف، عِوَضَ أن نستخلص تصوّرا ما عن التّأليف من تَرَوِّينَا في الصّورة. ولقد كنّا وضعنا السّؤال الآتي : كيف يمكن لوجود الصّورة أن تجتمع مع ضرورات التّأليف ــ ولم نتبيّن أنّه في شكل صوغنا للمسألة نفسها، فإنّ التّصوّر الذرّي للصّورة كان منطويا فيه. والحقّ، فلا بدّ أن نجيب بوضوح: بأنّ الصّورة، ما بَقِيَتْ تُعُدُّ محتوى نفسيّا عاطلا، فلا يمكنها بحال أن تجتمع مع ضروريّات التّأليف. ولا يمكنها أن تدخل في تيّار الوعي إلاّ بشرط أن تكون هي نفسها تأليفا لا عنصرا. فليس هناك من صور بَاطِنَ الوعي، وليس من شأنه أن يكون هناك

صور. وإنّما الصّورة هي نمط ما من الوعي. والصّورة هي فعل وليست بشيء. والصّورة هي وعي بشيء ما .

إنّ أبحثنا النّقديّة لايمكنها أن تأخذنا أبعد من ذلك. فلا بدّ الآن من أن نتناول الوصف الفينومينولوجيّ لبنية " الصّورة ". وهو ما سوف نلتمسه في مصنّف آخر(**2**)

التّعاليق (الملاحظات الّتي قبلها أحرف عربيّة هي من صنع المصنّف لا المعرّب)

(1) على جهة التّحقير، وكأنّهم قد قالوا بأنّه لا وجود حقيقيّ لها.

(2) ولقد أنجز سارتر نظريّته التّأسيسيّة في الصّورة والخيال، في مصنّفه الّذي تلا هذا المصنّف، في الخياليّ .

أ) انظر مثلا استخلاص السّيّد بورلود **M. Burloud** في الفكر على رأي واط، ومسّر وبوهلر **La pensée d'après watt, Messer et Bûhler** فلا بدّ أنّ نميّز في الفكر بين أمرين اثنين : بنيته ومحتواه. فالفكر له من حيث المحتوى عناصر حسّيّة أو عناصرعلاقيّة أو كلاهما الإثنان دفعة واحدة. أمّا في بنيته، فالفكر ليس بشيء آخر إلاّ نحو تَبَيُّنِنَا لذلك المحتوى."، ص. **174**.

تمّ تعريب الكتاب والتّعليق عليه ربيع 2001 بطبلبة، ولواهب العقل الحمد والمنّة.

رأي القارئ وسؤاله

لطفي خيرالله
تونس
تاريخ الميلاد 1965/02/21 بطبلبة
باحث في الفلسفة
البريد الالكتروني **kirallalotfi@yahoo.fr**
عنوان موقع المعرّب: **Membres.lycos.fr/philosophie15**